INSTITUCION SAN JERONIMO / 19

3ª EDICIÓN

LUIS ALONSO-SCHÖKEL

¿Dónde está tu hermano?

Textos de fraternidad en el libro del Génesis



INSTITUCIÓN SAN JERÓNIMO

19

LUIS ALONSO-SCHÖKEL

¿DÓNDE ESTÁ TU HERMANO?

Textos de fraternidad en el libro del Génesis



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1997

Nihil Obstat:

Albert Vanhoye, S.J.
Roma 5 Abril 1985

3.ª edición: Febrero, 1997

I.S.B.N. 84-8169-015-5

DEPÓSITO LEGAL: SE-5949-2004 EN ESPAÑA

IMPRESIÓN: PUBLIDISA

INDICE GENERAL

III Parte. CICLO DE JOSE

INTRODUCCION

PARABOLA DEL HERMANO LIBRO

La parábola es la historia de aquel hombre que se fue quedando solo, solo. Un dia en medio de su soledad encontró un libro. Lo leyó, lo releyó, comenzó a dirigirle preguntas y a encontrar respuestas. El libro le daba respuestas y le ponía preguntas. Y así se fue creando un vínculo espiritual entre los dos, como de hermanos.

No voy a contar con detalle la parábola porque me interesa directamente el libro del Génesis. Uno puede encontrar en un libro una voz fraterna; uno debería fraternizar con la Biblia y con el primero de sus libros: *bere'šit* = Al principio=Génesis. Partiendo de mi experiencia quisiera introducir a otros en el recinto espiritual creado por este libro. Es un texto que nos puede enseñar a fraternizar con otros.

Hermenéutica

Se podría aplicar a la nueva hermenéutica el modelo de la fraternidad. a) Aquello de la diferencia de horizontes. La hermandad es origen de diferenciación cultural: pastor y labrador, herrero y músico, cazador y pastor. Diferencia que trae consigo intereses, problemas, preocupaciones diversas. En resumen, horizontes diversos, que significan riqueza y pueden ser una bendición. El texto y el lector pueden moverse en horizontes diversos; en el caso del Génesis y un lector moderno la diferencia de horizontes es inevitable. Lo cual ha de ser también signo de riqueza, fuente de bendición. No hay que negar la diferencia ni intentar eliminarla; basta reconocerla, aceptarla y caminar al encuentro. b) Que es la fusión de horizontes, el acuerdo conseguido por el mutuo ceder y el recíproco adaptarse, por el desplazamiento correlativo, ya que nuestro horizonte se mueve cuando nos movemos. Entonces se comparte un saber y una riqueza que no se divide, antes se multiplica, como una herencia que al repartirse creciera, como una maravillosa multiplicación de panes al ser repartidos. No tengamos miedo de que, al multiplicarse los lectores, se multipliquen los horizontes; si no según cada individuo, sí según grupos homogéneos. Pues el texto puede inducir una convergencia. c) Y la estructura dialógica, o sea, el convertir al texto en interlocutor; capaz de contestar a mi pregunta y también de plantearme su pregunta, de cuestionar mis convicciones o desenmascarar mis prejuicios o delatar mis ignorancias. El diálogo auténtico es una forma de hermandad que, al ejercitarse, se corrobora. No hay que anular el texto porque es molesto, como Caín a Abel; no hay que separarse de él para evitar discusiones, como Abrán de Lot; no hay que negarle el

saludo, como los hermanos a José; tampoco hay que suplantarlo tomando de él un disfraz externo sin cambiar por dentro, como Jacob a Esaú. El que quiera familiarizarse con el Génesis, es decir, incorporarse a su familia, ha de entablar un diálogo humilde y abierto con el texto. d) Finalmente, el juego. Comprender un texto, especialmente si es literario, tiene algo de juego, cosa que no se opone al espíritu y método científico. Plantear y contrastar hipótesis, inventar y aplicar modelos, son actividades que tienen algo de juego. Como lo tienen el buscar, rastrear, tantear. Buena parte de la investigación filológica e histórica se podría comparar a la caza, que es deporte, juego. De un científico decimos que tiene olfato y podemos atribuirle puntería. Intérprete y lector han de entrar en juego con el texto. No como si éste fuera objeto inerte, sino tratándolo como compañero de juego. Hay que aceptar las reglas del juego, suspendiendo intenciones lucrativas o utilitarias. Se dan por adelantado las reglas, pero no el desarrollo ni el resultado. Porque el desarrollo va naciendo en cada momento, a medida que los participantes escogen entre varias posibilidades abiertas por el último movimiento del compañero. Cada movimiento condiciona los sucesivos, formando una red complejísima que desafía a la combinatoria. Uno entra en el juego disponible, optimista, sabiendo que el compañero texto vence cuando es vencido. Si en el juego cuenta la precisión y el dominio del instrumento, no menos valen la fantasía y la intuición de la jugada. Jugamos con el texto y él juega con nosotros: no como el niño con la pelota ni como el gato con el ratón, sino como compañeros de juego en igualdad fraterna. Como el niño Ismael con su hermanito Isaac (cap. 21), aunque algunos se enfaden, como Sara.

Esos cuatro principios de la nueva hermenéutica nos orientan en nuestro proyecto y tarea: que el Génesis llegue a ser para nosotros el hermano libro. Asentado ésto como finalidad, se me abre un espacio en que, con pretensiones mucho más modestas, también mi libro quiere ofrecerse fraternalmente. ¿A quiénes?

Comentadores

Este libro ha sido estudiado con los doctos o especialistas, ha sido escrito para los profanos y también para los doctos. Profano no significa indocto o inculto, sino simplemente no iniciado en la exegesis especializada. Un hombre de gran cultura o muy docto en una disciplina puede ser profano en ciencia bíblica y puede sentir curiosidad y deseo de conocer bien o mejor el Antiguo Testamento. Para esos profanos de cierta cultura he escrito este libro, sin perder de vista a mis colegas especializados.

Estudiar un libro del Antiguo Testamento con los doctos es acudir al texto original, usando los instrumentos acreditados de nuestra disciplina, recabando información, resultados, sugerencias de tantos como me han precedido.

Entre los comentarios completos al Génesis selecciono unos cuantos.

Primero Gunkel, que al cabo de decenios (la primera edición es de 1903), se sigue leyendo con interés y provecho; si bien su compromiso entre crítica de fuentes y estudio literario no esté logrado. En proximidad temporal a nosotros está el comentario monumental de Westermann (concluido en 1982): informadísimo, minucioso; cuyo fuerte es la clasificación de géneros literarios y el análisis complementario de tradición y redacción, con todo lo que ello implica de hipótesis provisorias. Entre los dos se pueden colocar el de Skinner, de 1910, reimpreso en 1980; el de Speiser, breve, independiente, atento al contexto cultural del Oriente Antiguo; el de von Rad, que con sus traducciones a varias lenguas ha logrado difusión y aceptación; y el de Vawter, lúcido expositor de problemas y soluciones actuales, con espacio para sus propuestas personales.

La preferencia otorgada a comentarios de nuestro siglo no me ha impedido el contacto con la tradición judía y la cristiana.

Como representantes de la tradición judía he consultado la versión inglesa, abreviada, del comentario de Benno Jacob, publicada en Nueva York en 1974 (el original alemán es de 1934). Curioso, por su lengua y su tendencia midrásica, es el Gran comentario bíblico sefardí, publicado por primera vez en Constantinopla en 1730, del que poseemos una edición accesible preparada por David Gonzalo Maeso y Pascual Pascual Recuero (Madrid 1969); su título original es *Me'am Lo'ez*. Lo más útil para conocer esta tradición creo que es la ArtScroll Tanach Series: A Traditional Commentary on the Books of the Bible. El Génesis, 'Bereishis', ocupa seis volúmenes, preparados por Meir Zlotowitz y Nosson Scherman (Nueva York 1969).

De la tradición cristiana resultan atractivos Orígenes: (PG 12, 45-817) y Ruperto de Deutz († 1135 PL 167, 199-1000). He preferido dedicar la atención a la famosa Glossa de Walafrido Strabon († 849 PL 113,67-506) incorporada a la Glossa ordinaria (siglo XII) y a la no menos famosa Postilla de Nicolás de Lyra (siglo XIV), que fue manual de exegetas durante un par de siglos. Utilizo la edición de Douai de 1617: Biblia Sacra cum Glossa ordinaria. Primum quidem a Strabo Fuldensi, monacho Benedictino: Nunc vero novis Patrum, cum Graecorum tum Latinorum Explicationibus locupletata. Et Postilla Nicolai Lyrani Franciscani, necnon additionibus Pauli Burgensis Episcopi et Matthiae Thoringi replicis, opera et studio Theologorum Duacensium diligentissime emendatis. De nuestra escuela española destaco al valenciano Perera (siglo XVI; utilizo la edición de 1607).

Añado una lista de comentarios al Génesis, amplia para los antiguos, reducida para los modernos.

De la antigüedad se conservan comentarios completos o fragmentos de *Griegos:* Hipólito, Orígenes, Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Diodoro de Tarso, Cirilo Alejandrino, Anastasio Sinaita. *Latinos:* Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Mario Victorino. Sirios: Efrén, Eusebio de Emesa.

Medievales: Beda †735, Walafrido Estrabón †849, Isodad (sirio) †850, Alcuino †804, Angelomus †855, Rabano Mauro †856, Remigio de Auxerre † c. 908, Rashi †1105 (judío, muy influyente; traducido moderna-

mente al alemán, inglés y francés), Bruno de Asti 1123, Guiberto † 1124, Ruperto de Deutz †1135, Hugo Victorino 1141, Hugo de S. Caro †1263, Tostado †1455, Dionisio Cartusiano †1471.

Siglo XVI: Lutero, Cayetano 1530, S. Pagnini 1536, Vatablus 1545, Lippomanus 1546, Malvenda 1550, Calvino 1554, Oleaster 1556-58, Eucherio de Lyon 1564, G. Hamerus 1564, Martinengus 1597, Perera 1594 -1600, W. Musculus 1600.

Siglo XVII: Ystella 1601, Martín del Río 1608, Benedicto Fernández 1621-25, Mersennus 1623, Tirinus 1633, Gerhard 1637, de la Haye 1638, a Lapide 1639, M. Maluenda 1650, Terser 1657, L. Alvarez 1675, Clericus 1693-95, Patrick 1694, García de Londoño 1698.

Siglo XVIII: Calmet 1724, Mauschberger 1757, Galli 1771-73, Weyl 1779, D. von Brentano 1797.

Siglo XIX: Rosenmüller 1821, von Bohlen 1835, Knobel 1860, Fr. Delitzsch 1872, F. Keil 1876, A. Dillmann 1882, H. Holzinger 1898.

Siglo XX: H. Gunkel 1903, S. Minochi 1908, F. von Hummelauer 1908, S.R. Driver 1909, J. Skinner 1910, O. Procksch 1913, L. Murillo 1914, E. König 1919, B. Ubach 1926, P. Heinisch 1930, Chaine 1946, Clamer 1953, Colunga - Cordero 1962, J. Fraine 1963, E.A. Speiser 1964, F. Asensio 1967, Björndalen y otros 1970, L. Alonso Schökel 1970, G. Testa 1972, W. Zimmerli 1976, W. Brueggemann 1982, J.C.L. Gibson 1984.

No he citado 57 comentarios pertenecientes a los siglos XIX y XX ni comentarios parciales.

Para los aspectos literarios nos sirven hoy dos. P. Fokkelman, Narrative Art in Genesis (Assen 1975) nos da un sugestivo estudio del ciclo de Jacob y es ejemplo de método. G.W. Coats, Genesis with an Introduction to Narrative Literature. The Forms of the Old Testament Literature. (Grand Rapids 1983).

A los estudios de conjunto se añade la consulta obligada de artículos y monografías. He preferido concentrarme en los más recientes por dos razones. Una, que lo anterior está debidamente recogido por Westermann; otra, que dichos artículos remiten a sus antecesores. No afirmo que, por ser recientes, sean más valiosos. Pero suelen ser testigos de tendencias exegéticas nuevas, dignas de atención. Los iré citando en los capítulos correspondientes.

Después de la escueta enumeración precedente, se dirá que los doctos, más que hermanos de una familia, forman una tribu. Y así es: somos como una tribu de Leví especializada en los menesteres de interpretar profesionalmente la Biblia. El haber estudiado con los doctos, con los citados y con tantos otros como influyen en un especialista, me permite también a mí aportar cosas nuevas: observaciones más bien que hipótesis. Pues al tomar un punto de vista particular, uno puede descubrir aspectos en que otros no se han fijado. No he querido seleccionar rigurosamente y aislar lo que es aportación nueva para confeccionar con ello una serie de notas; sino que lo he dejado incorporado a su puesto natural, al comentario del capítulo correspondiente.

Siendo el tema nuevo, impone un punto de vista nuevo, que permite y provoca observaciones originales. A finales del siglo pasado gran parte de la discusión se centraba en los problemas planteados por las ciencias naturales a los primeros capítulos del Génesis. Después se discutieron abundantemente problemas de fuentes y de formas literarias. Entre los temas, se considera justamente como más importante la promesa de Dios a los patriarcas. El tema de la fraternidad no se ha estudiado expresamente, aunque lógicamente está presente y esparcido en cualquier comentario. Ahora bien, creo que el Génesis es el libro más rico del Antiguo Testamento para tratar este tema.

Lectores

De esta manera, no depurada ni concentrada, creo haber escrito también para los doctos, aunque no en su estilo acostumbrado. Nosotros somos en medio de muchos hermanos esa tribu de Leví especializada en el estudio. Y cuando desde nuestra posición hablamos al común de los lectores nos valemos de intérprete, como José cuando disimulaba su condición de hermano. Ahora bien, vender provisiones a distancia y desde arriba no es como yo entiendo la hermandad de libro y lector. Escribiendo este libro me he sentido hermano de otros muchos y eso ha influido decisivamente en el estudio, y no sólo, como es lógico, en la presentación.

Pensando en tantos hermanos de otros campos y queriendo fraternizar con ellos, he logrado ver cosas que no habría visto encerrado en nuestro círculo especializado. Dicho en términos de nueva hermenéutica, se me ha ensanchado el horizonte al adoptar el de ellos.

A los técnicos nos interesa particularmente un tipo de problemas: quién lo dice, con qué finalidad, cómo va tomando forma un texto en estadios sucesivos, cómo clasificar sus componentes, a qué época asignarlos. Dentro de este horizonte se han dado pasos importantes y se han propuesto hipótesis provisorias. Los lectores no especializados traen como horizonte sus problemas y experiencias humanas: quieren saber qué dice el Génesis sobre unas cuantas cuestiones vitales. Si culturalmente están lejos de los autores bíblicos, como hombres y como cristianos se sienten cerca o quieren sentirse. Contra lo que se dice, con más insistencia que crítica, muchos encuentran la Biblia más cercana cuando la leen simplemente como texto literario que cuando escuchan explicaciones doctas y técnicas. Pero no quisiera oponer las dos cosas, y también recurriré a explicaciones doctas y aun técnicas, o informaré de ellas. Pienso que entre la comprensión culta, por connaturalidad, y la comprensión científica hay caminos transitables.

Con todo confieso que, cuando pienso en mis hermanos de tribu especializada, me da reparo lanzarme a la paráfrasis y miedo a explotar símbolos. En cambio, cuando pienso en los hermanos de otras tribus --en los 'oyentes' de Simeón, los 'contemplantes' de Rubén, en los 'dichosos y felices' de Gad y Aser, en los 'diestros' de Benjamín-- se me va el miedo y creo entender mejor muchas

cosas. Porque me hago preguntas fundamentales y porque la necesidad de formular respuestas de modo asequible me hace entenderlas mejor.

Quisiera devolver a muchos o avivarles el gusto de leer la Biblia. Para lo cual estoy dispuesto a diversificar mis registros de ejecución; como si los textos escogidos fueran una partitura muda mientras no suena.

Historicidad

Tratándose de textos narrativos, hay que buscarles su verosimilitud. No digo su historicidad, porque no son documentos estrictamente históricos. Sin embargo, conservan algunos datos históricos y es legítimo y necesario plantearse la cuestión de su historicidad. Es una tarea complejísima que paga un esfuerzo gigantesco con resultados escasos. Remito al lector a dos obras importantes y relativamente recientes:

R. de Vaux, Historia antigua de Israel. 1971 (edición española en Ed. Cristiandad 1975, que incorpora los trabajos monográficos sobre los patriarcas).

S. Herrmann, Geschichte Israels in Alttestamentlicher Zeit. 1973.

De Vaux dedica 122 páginas a los patriarcas: no para reconstruir una etapa histórica, sino para entresacar y sopesar los datos históricos que nos ofrecen los relatos patriarcales del Génesis. Si el historiador consulta en el Génesis las fuentes de la crítica moderna, Yavista, Elohista y Sacerdotal, 'no puede remontarse más allá de la época en que las tribus instaladas en Canaán se consideraban unidas por los lazos de la sangre y por una fe común' (174). En cambio es posible rastrear en esas fuentes la presencia de tradiciones, escritas y orales, más antiguas sobre la historia de Israel. De Vaux concede gran importancia y crédito a la localización de las tradiciones, que se unen artificialmente contando viajes de los personajes. La tradición de Abrahán se localiza preferentemente al sur, en la zona de Hebrón; la de Jacob se localiza en Transjordania y en el centro de Palestina. En la tradición de Abrahán con Isaac domina el tema de la promesa, en la de Jacob el tema de la bendición. Ambas fueron originariamente independientes y se unieron artificialmente con el recurso sabido de la genealogía, que sirve para expresar relaciones de pueblos. En otro momento se reduce la realidad histórica de Israel a un epónimo o antecesor del mismo nombre, y éste es identificado con la figura de Jacob.

Terminado el análisis de las tradiciones, de Vaux se pregunta sobre su valor histórico: 'la antigüedad que hemos reconocido a las narraciones patriarcales no basta para establecer su valor histórico, ya que podrían haber sido inventadas' (186). Después de exponer diversas teorías, de Vaux compara las tradiciones del Génesis con tradiciones orales de pueblos árabes más recientes: dichas tradiciones suelen ser tenaces en los datos topográficos, emplean la genealogía como recurso para explicar relaciones de tribus, olvidan muchas cosas e inventan otras. 'La narración ordenada en que desemboca finalmente esta tradición oral y escrita no tiene valor alguno para el historiador. Pero éste encuentra en ella noticias auténticas acerca de la situación étnica, social y religiosa...' (189). La conclusión que propone de Vaux es bien modesta: 'A esta altura de la investigación, el historiador sólo puede decir que es posible que Israel haya conservado recuerdos auténticos de sus orígenes. Para ir más lejos hay que salir de la Biblia' (192).

Saliendo de la Biblia en busca de paralelos culturales, de Vaux concede bastante importancia a los nombres de los patriarcas, se muestra crítico respecto a otros paralelos aducidos por diversos autores. En conclusión, piensa que el mundo cultural reflejado en los relatos patriarcales encaja en el movimiento amorreo de los siglos XIX-XVII.

El análisis de Herrmann es mucho menos detallado y su actitud es más positiva. Concede particular importancia a las tablas genealógicas y a las noticias sobre la religión de los patriarcas (en ésto sigue a Alt). Las genealogías con sus ramificaciones reflejan hechos y situaciones de pueblos en sus regiones: nos permiten colocar en coordenadas de espacio y tiempo a los antecesores de Israel. Tenemos tres troncos étnicos: los jafetitas, extendidos al norte y noroeste, los camitas al sur con una punta en Canaán (influjo egipcio), los semitas en el puente intermedio y al este. Los patriarcas encajan perfectamente en el tronco semita, como últimos eslabones antes de la unión de las tribus. Los patriarcas proceden de la Mesopotamia y van penetrando, 'ocupando' Canaán: no la zona bien poblada, occidental, tampoco al margen externo de la cultura urbana, sino en la zona montañosa menos poblada del centro: Siquén, Betel, Hebrón. Unos se establecen en el centro, otros en el sur, otros penetran en Egipto. Aparecen como seminómadas en la etapa inmediatamente anterior a la sedentarización (no guardan recuerdos de nomadismo puro). Por lo tanto pertenecen al gran movimiento arameo de los siglos XV y XIV.

La religión de los patriarcas es de tipo familiar: 'Dios de mi padre...'; no ligada a un santuario local, sino fundada en la experiencia religiosa de un jefe que la garantiza con su presencia o recuerdo. Este tipo de religión supone que los patriarcas no son grupos personificados, sino personas, individuos. Su Dios entra en contacto y tensión con las divinidades locales, a las que vence y absorbe.

La primera ocupación patriarcal de Canaán se interrumpe inesperadamente, violentamente, contra lo prometido por la divinidad. Eso permitirá insertar la segunda, la gran ocupación desde el sur.

Herrmann da menos importancia a los supuestos paralelos extrabíblicos, nombres o costumbres. Frente a supuestas dependencias inmediatas, hay que contar con mediaciones complejas en un ámbito relativamente homogéneo.

El lector que se interese por la cuestión histórica, podrá estudiar las 122 páginas de de Vaux o leer las 20 páginas de Herrmann, dos voces autorizadas en este momento. Yo he pretendido simplemente una presentación sumaria de trabajos meritorios. El que los resultados sean tan reducidos no quita importancia ni valor a la empresa.

Al optimismo de Herrmann (herencia de Alt) y a muchos argumentos positivos de de Vaux mueven objeciones graves dos autores. Th.L. Thompson, The

Historicity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham. A. van Seters, Abraham in History and Tradition. 1975. A propósito de ellos puede consultarse la exposición de H. Friis, Ein neues Paradigma für die Erforschung der Vorgeschichte Israels? Dielheimer Blätter zum AT 19 (1984) 3-22.

Así llegamos a la obra más reciente (me llega después de redactado el libro): A. Soggin, Storia d'Israel. 1985. Con lucidez y claridad muestra cómo, en su intento de rescatar científicamente elementos de historicidad en el Génesis, han hecho crisis los argumentos arqueológicos, los de comparación cultural, el análisis de tradiciones. Su conclusión es 'No pretendo negar a priori la posibilidad de que algunas tradiciones sean antiguas y se remonten al recuerdo de personas que han existido y de hechos que han acaecido; lo que falta en el estado actual de la investigación es toda posibilidad, no digo ya histórica objetiva, pero ni siquiera histórica comparativa, de comprobar su validez' (163).

Entonces ¿es desesperada la situación? En otro lugar nos dice el mismo Soggin de los antólogos o redactores o autores finales que 'demostraron notables dotes artísticas y crearon pequeñas o grandes obras maestras, obras a primera vista unitarias y coherentes. Es un hecho que justifica un análisis puramente literario de los documentos como obras de arte; pero tiene escaso valor para la investigación historiográfica' (58).

Queda claro que, si estudiamos el Génesis como documento para reconstruir una etapa histórica, con personajes y sucesos, no recabaremos mucho de él. Y si alguno considera válido únicamente lo que es histórico y se puede demostrar como tal, acabará por descartar el Génesis. La 'Historia de Israel' comenzará con la anfictionía de doce tribus en Palestina (Noth) o con la monarquía (Soggin).

Estudio literario

Cabe otra actitud, que es tomar en serio unos textos literarios, aunque no se pueda demostrar su historicidad, aunque se demuestre que en muchos puntos no son históricos. Quien estudie el Génesis así, sacará mucho partido de él, como documento humano y religioso, testimonio antiguo que no pierde actualidad. Esta es la tarea que me propongo realizar en este libro.

Así pues, cuando hable de Jacob o José, me refiero en primer lugar a personajes literarios, tal como existen y actúan en un relato en el que representan un papel humano. El personaje representado y el modo de hacerlo es lo más importante, aunque no se evite ni se elimine una mirada lateral a la cuestión histórica que susciten el relato o sus circunstancias.

En cuanto al argumento de los relatos, en conjunto y en los detalles, obedece a una lógica que es su verosimilitud. Quiero decir que hay una lógica o coherencia en las reacciones de un personaje, en el intercambio de los diálogos, en las consecuencias de las decisiones y los motivos que las indujeron. Aunque las exigencias de verosimilitud de los narradores bíblicos sean más moderadas y liberales que las nuestras, no renuncian a una verosimilitud humana básica, que

puede ser captada, comprendida y razonada por hombres de otra cultura. Para facilitarlo, el intérprete rellena espacios vacíos que el narrador bíblico se salta con tranquilidad, o se mete en la mente de un personaje para desenterrar sus motivos, ya que aquellos personajes pocas veces piensan en voz alta. El intérprete analiza y articula lo que el narrador ofrece en bruto o en bloque; y si encuentra reflexiones, las mide con una lógica que es teológica y que puede estar formulada en otros pasajes bíblicos.

Con frecuencia el intérprete tiene que tomar piezas o miembros distantes y acercarlos expresamente para extraer de la comparación su lógica o su sentido. Tiene que subirse a un observatorio más alto, que le permita abarcar más allá del relato o pasaje individual. Ha de mirar en las cuatro direcciones, como Abrán invitado por Dios (cap. 13). La mirada unitaria es fundamental para conseguir el gusto de leer.

El intérprete unas veces amplifica, otras veces rellena. También tematiza y calibra. Tematizar es traducir en proposiciones encadenadas lo que es relato fluyente. En la paráfrasis el comentario retiene bastante de la narración; en la explicación del relato se destila doctrina o enseñanza. Calibrar es llamar la atención sobre la importancia. El lector acompasa la lectura al tiempo narrativo, no al tiempo narrado. Es lógico que a esa velocidad no aprecie la importancia de un término, una frase, una situación. Toca al intérprete detenerlo y hacerle ver el valor relativo de los elementos: el texto habla aquí nada menos que de...; es cuestión de vida o muerte...; esa palabra se va cargando de sentido a medida que reaparece...

Hay elementos en la narración que tienen o adquieren valor simbólico, que es como una nueva dimensión, un enriquecimiento de sentido, un desborde sobre el margen de las palabras. Al tratar con símbolos el intérprete discurre en una cuerda floja colgada entre la audacia y la discreción. En un relato los símbolos no circulan como valores declarados, pero tampoco son mercancía de contrabando. No pocos comentaristas, por miedo a sobrepasarse en explicaciones simbólicas, practican el minimalismo del sentido. Sólo ofrecen lo que ellos pueden garantizar. Muy sensibles quizá a indicios de composición o manipulación, se embotan para los indicios comedidos de los símbolos. Ahora bien, en ningún terreno como en éste cuentan la sensibilidad, el entrenamiento, la familiaridad con un cuerpo literario.

Lectura y meditación

Y con todo ese andamiaje aplicado y superpuesto al texto ¿es posible todavía el gusto de leer? Creo que se redobla, cuando terminada la lectura del comentario, tornamos al texto. Quizá el gozo sea menos fresco e ingenuo; puede ser más hondo y satisfactorio.

Una buena parte de las operaciones descritas no las solemos practicar entre los doctos, o porque las damos por supuestas o porque no las catalogamos como

tarea científica. Por exigencia de la disciplina, por pudor de los sentimientos, por miedo al subjetivismo. Y olvidamos que interpretar un texto, especialmente literario, es un arte que supone ciencia. De mis colegas me gusta leer también lo que escriben para el gran público, y muchas veces lo encuentro más rico e interesante que sus discusiones técnicas. Lo mismo querría yo que este libro llegase también a los doctos.

Llegado el momento de comunicarme con los lectores he procurado un estilo parco y objetivo en las discusiones técnicas, claro y grato en el resto. Comentando textos de perenne valor literario, uno se siente obligado o contagiado: no querría maltratar lo que trata. Muchas veces me atengo al criterio de la brevedad y aun concisión: para no manosear a fuerza de explicaciones, para no triturar con pretexto de desmenuzar. Y también por lo que viene a continuación.

Llegamos a la última etapa: el gusto de meditar el texto; de guardarlo y rumiarlo como hacía Jacob con los sueños de su hijo adolescente. Con este trato prolongado y respetuoso se conquista por amor el hermano texto. No con la violencia, como Siquén a Dina, ni con la prisa prematura de Jacob con Raquel, sino con siete años de trabajo. Por eso me gusta dejar caer semillas de meditación, en forma de preguntas no retóricas, en forma de sentencias apretadas; encogiendo la mano para dar y estirando el índice para apuntar.

I PARTE

ORIGENES
Y
CICLO DE ABRAHAN

¿DONDE ESTA ABEL, TU HERMANO?

El relato de Caín y Abel, Génesis 4,1-16, ha conservado y desplegado su fuerza de sugestión a través de los siglos en nuestra cultura occidental. En un volumen pequeño una enorme densidad de materia es capaz de desencadenar una energía incalculable. Uno piensa en núcleos estelares, donde la gravedad comprime los corpúsculos y provoca reacciones expansivas. La densidad del relato de Caín y Abel no consiste sólo en la brevedad de sus 25-30 líneas, sino en que sobre ella gravita uno de los problemas radicales de la humanidad. Si todos los hombres somos hermanos, todo homicidio es fratricidio. ¿De dónde brota la violencia que aniquila la vida humana? ¿Por qué resulta tan tristemente cierto el adagio homo homini lupus? Una pregunta insoslayable y siempre actual. ¿Se hace la misma pregunta el relato del Génesis? Creo que sí, que el autor proyecta en los orígenes lo que se le presenta como experiencia general. Caín y Abel son prototipos.

Como ha mostrado Westermann, el relato de Caín y Abel es *'relato de orígenes'* no menos que el de Adán y Eva. El autor se pregunta por el origen del pecado universal, de todos los hombres (*'porque nadie está libre de pecado'* 1Re 8, 46) y responde haciéndolo remontarse al origen de la humanidad. Del mismo modo se pregunta por el origen de la violencia fratricida y responde haciéndola remontarse al origen de la fraternidad. Es un modo de pensar bíblico, que emplea el símbolo temporal, 'al principio', donde nosotros empleamos un símbolo espacial o vegetal: 'en lo más hondo, en la raiz'.

La lectura del relato como interpretación mítica de la naturaleza humana es legítima y responde al sentido original. He usado el adjetivo 'mítico' para indicar una cualidad. Pues si tomamos como marco de referencia los mitos del Oriente Antiguo, sumerios o babilonios, Enuma Elis, Inanna, etc., el relato de Caín y Abel por contenido, planteamiento y función es completamente diverso; en ese sentido, comparativo, no se puede clasificar como 'mito'. Si bien de Vaux utiliza el término 'mitos de orígenes' para el diluvio, la destrucción de Sodoma, aquí podemos emplear el término menos ambiguo 'relato de orígenes'. Con él entendemos la interpretación de hechos o situaciones humanas elementales, en clave simbólica, en forma narrativa, con personajes prototípicos, en un tiempo primordial. Efectivamente, el autor se remonta al primer origen de la fraternidad, a la

primera pareja de hermanos, y descubre o muestra allí la raiz del odio y la violencia fratricida que conoce como patrimonio trágico, como herencia maldita la humanidad.

Pueden consultarse: W.J. Hollenberger, Umgang mit Mythen: Interkulturelle Theologie. 1982. D. Irvin Mytharion: the Comparison of Tales from the Old Testament and the Ancient Near East 1978.

Así en términos generales, el relato de Caín y Abel es fácil de entender en su conjunto y ha sido correctamente entendido por generaciones de lectores e intérpretes. En cambio, cuando uno lo lee de cerca y con mirada crítica, cobran relieve algunas dificultades del texto bíblico. Como una superficie metálica, lisa y bruñida a simple vista, áspera y rugosa cuando la delata el microscopio. Dificultades de lenguaje, de estilo, de sentido.

a) El *lenguaje* nos detiene ante tres expresiones. En el comentario de Eva (v 1) ¿qué significa 'con el Señor'?. En las palabras de Dios a Caín (v 7) parece leerse una condicional sin principal: la sintaxis cojea o nuestros conocimientos flaquean. En el mismo discurso es extraña la unión del sujeto femenino *ḥaṭṭa't* con el verbo masculino *robeṣ*. Las dos últimas dificultades son importantes y las trataré en su lugar. Cuando un texto se eriza, con frecuencia nos desafía y nos conduce a una comprensión más rica o más profunda.

b) El *estilo*, aun para cánones bíblicos, es en extremo conciso. El narrador se salta todo lo superfluo, se calla lo conveniente, parece suprimir datos esenciales. Concretamente en el v 8 tiene que faltar una frase, suplida por las versiones griega y latina: 'vamos al campo'. Aceptada la corrección, permanece la dificultad. Tenemos que leer despacio y varias veces la pieza, supliendo mentalmente; lo cual puede ser un estímulo o una trampa. Puesta a suplir, nuestra fantasía es tan capaz de adivinar como de descarriarse.

c) La dificultad más grave del relato es de *contenido*: la desigual reacción de Dios ante las ofrendas de los dos hermanos. El texto hebreo, traducido a la letra, sonaría así: 'El Señor se fijó en la ofrenda de Abel y no se fijó en la ofrenda de Caín'. Parece una discriminación injustificada e injusta; ella provoca la cadena de reacciones de Caín. Autores antiguos y modernos se han esforzado por suministrar datos que justifiquen la conducta de Dios, supliendo lo que no dice el texto o apurando el alcance de sus matices. Creo que esta dificultad es clave de posible interpretación y por ello le dedicaré un apartado especial.

Resumen explicado

El relato presenta un desarrollo lineal bastante sencillo. Expulsada del paraiso, Eva comienza a responder a su nombre 'Vitalidad, Madre de vivientes': con ayuda de Dios o a la manera de Dios da vida a un primer hijo y después a un segundo, el 'hermano'. La hermandad, reducida ejemplarmente a dos personas, introduce la diferenciación: diferencia de cultura diferencia de culto, diferencia de aceptación divina. Caín no acepta la última diferencia, que se le antoja discriminación, y comienza a incubar un disgusto, que se vuelve rencor y que amenaza convertirse en odio. En ese momento interviene Dios, favoreciendo a Caín con una amonestación paternal y grave. Caín no hace caso y mata a su hermano. De nuevo Dios interviene, esta vez exigiendo cuentas: un interrogatorio, una sentencia condenatoria y un límite al castigo. Caín desterrado se aleja.

Dos artículos recientes: H. Gilead, The Plain Meaning of the Cain and Abel Story. *BMikra* 29 (1983/84) 14-28. Ch. Abramowitz, Cain and Abel. The Story of Creation IV. *DD* 12 (1983) 15-21.

Texto

4,1 Adán se unió a Eva, su mujer; ella concibió, dió a luz a Caín y
dijo:
- He procreado un hombre con el Señor.
2 De nuevo dio a luz a su hermano, a Abel. Abel era pastor de
ovejas, Caín era labrador *3* Pasado un tiempo Caín presentó de los
frutos del campo una ofrenda al Señor. *4* También Abel presentó
ofrendas de los primogénitos del rebaño y de la grasa. El Señor se fijó
en Abel y en su ofrenda *5* y se fijó menos en Caín y su ofrenda.
Caín se irritó sobremanera y andaba cabizbajo. *6* El Señor dijo a
Caín: -¿Por qué te irritas, por qué andas cabizbajo? *7* Si procedes
bien, ¿no levantarías la cabeza? Pero si no procedes bien, a la puerta
acecha el pecado. Y aunque tiene ansia de ti, tú puedes dominarlo.
8 Caín dijo a su hermano Abel:
- Vamos al campo.
Y cuando estaban en el campo, se echó Caın sobre su hermano Abel
y lo mató.
9 El Señor dijo a Caín:
- ¿Dónde está Abel, tu hermano?
Contestó:
- No sé, ¿soy yo el guardián de mi hermano?
10 Replicó:
- ¿Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano clama a
mí desde la tierra. *11* Por eso te maldice esa tierra que ha abierto las
fauces para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. *12* Cuando
cultives el campo, no te entregará su fertilidad. Andarás errante y
vagando por el mundo.

13 Caín respondió al Señor:
- Mi culpa es demasiado grave para soportarla.
14 Si hoy me expulsas de la superficie de la tierra y tengo que ocul-
tarme de tu presencia, andaré errante y vagando por el mundo; y
cualquiera que me encuentre, me matará.
15 Le respondió el Señor:
- No es así. El que mate a Caín lo pagará multiplicado por siete.
Y el Señor marcó a Caín, para que no lo matara quien lo encon-
trara. 16 Caín se alejó de la presencia del Señor y habitó en Vagatie-
rra al este de Edén.

Notas a la traducción (no anoto lo que explicaré después).

1. 'he procreado'. El verbo hebreo *qnh* significa adquirir o comprar, crear o fundar, procrear o engendrar. En el contexto me parece preferible la última especificación. Otra alternativa sería: He conseguido. 'Hombre': *'is* significa hombre, individuo, y también marido; así en el capítulo precedente 'se lo alargó a su marido' (3,6). Quizá haya una ambigüedad pretendida: ha procreado un hombre-hijo y ha conseguido un hombre-marido. Ofrece un paralelo de la leyenda de Atrahasis: I.M. Kikawada, Two Notes on Eve. *JBL* 91 (1972) 33-37.

2. El texto utiliza los términos: *'adama* = campo de labranza, *śade* = campo no cultivado, descampado, zona agreste (agreste viene de ager), y *'ereṣ* = tierra, mundo.

5. 'Se irritó': M.I. Gruber propone traducir 'deprimido'. Se trataría de la reacción sicológica que deriva fácilmente hacia impulsos de agresión. Véase: Was Cain Angry or Depressed? Background of a Biblical Murder. *BArchR* 6 (1980) 34-36. 'Cabizbajo' es a la letra en hebreo 'cabizcaido'.

8. 'Vamos al campo': tomado de las versiones antiguas. Falta en hebreo.
'Se echó sobre': a la letra 'se levantó contra'.

10. En vez de 'la voz', se puede traducir '¡Escucha!', tomando *qôl* como interjección, equivalencia sonora del *hinne* mira, ahí tienes.

11. 'Te maldice': o bien 'seas maldito por'.

14. Creo que esa es la construcción sintáctica correcta: dos miembros paralelos en la condicional (la copulativa no se une con el verbo). Sigue la principal de la que cuelga una consecuencia: o sea, otros dos miembros. El vagabundaje, que es resultado, trae como consecuencia el peligro de muerte violenta.

15. 'Vagatierra': jugando con el 'vagar' del vagabundo. 'Edén': topónimo que significa 'Delicias'.

Comentario

1. Nacimiento de Caín. Eva da a luz a su primer hijo. Es su primera maternidad y es la primera maternidad humana. No es extraño su grito de júbilo y triunfo. Es una 'adquisición' o una 'creación'. No es extraño que la refiera directamente a Dios, el Señor. Algunos toman la partícula como comparativo: 'como'.

Lo extraño puede ser la partícula *'et*, que de ordinario significa con. La referencia a Dios de una maternidad difícil o importante es común en el AT: para ahorrar citas, baste leer 29,31-30,24, donde Lía y Raquel expresan su satisfacción, su rivalidad y sus respectivas victorias.

Autores antiguos suponían que Adán y Eva se habían mantenido vírgenes en el paraiso y que tuvieron relaciones sólo después de la caida y la expulsión. De donde sacan consecuencias morales sobre la virginidad y consecuencias teológicas sobre el nacimiento 'en pecado' de Caín. Véase p.e. S. Agustín, de Genesi ad litteram 9: 'En las entrañas de Adán toda la posteridad quedó condenada a muerte' y S. Jerónimo, Contra Joviniano 1: 'Las bodas llenan el mundo, la virginidad el paraiso'.

Entre los modernos algunos leen en la expresión 'con el Señor' una reliquia de un relato mítico antiguo que contaba el nacimiento de un héroe semidivino, hijo de dios y de mujer, algo así como los gigantes 6,1-4 nacidos de 'seres divinos' y 'mujeres humanas'. Véase P. Klemm, Kain und die Kainiten. *ZTK* 78 (81) 391-408 (Sobre este artículo véase al final del capítulo). Según el mismo autor, otra versión del mito presentaba a *Hawwa* = Eva como una diosa fecunda.

2. El hermano. El segundo hijo de Eva se llama Abel = Hebel, que significa aliento, vacío, soplo; es decir, algo sin consistencia. Se podía esperar una justificación de este segundo nombre. ¿Existió en un relato primitivo y el autor la suprimió? ¿O es nombre posterior, que pretende fijar lo efímero de aquella vida, sin descendencia y casi sin tiempo?

Sal 39, 6 Puro soplo es todo hombre...
7 por un soplo se afana...
12 todo hombre es un soplo
62,10 los hombres son un soplo
todos juntos más leves que un soplo
144,4 el hombre es igual que un soplo.

Hágase la prueba de leer Abel donde he traducido 'soplo' para advertir el efecto del topos literario. Para el Eclesiastés toda la vida humana se cifra en eso: 'vanidad de vanidades / soplo de soplos - Abel de Abeles'. También Job siente que su vida es un soplo: 7,16. En el contexto del AT, el nombre de Abel lo define como prototipo, sólo que en clave trágica: ser malogrado, por la violencia.

Sea lo que fuere del nombre propio, lo fundamental es el apelativo 'hermano'. El primer hijo ensancha la familia hacia una nueva generación, el segundo

instaura la hermandad con virtud recíproca. Abel nace como hermano y, al nacer, convierte a Caín en hermano. Por Abel, Caín comienza a ser hermano. Es el carácter primordial del hecho.

El breve relato emplea la palabra 'hermano' siete veces, indicando con el número el tema central. Un buen declamador haría escuchar, modelando oralmente el texto, la recurrencia cambiante del apelativo. La posición central la ocupa '¿dónde está tu hermano?'.

¿Por qué no continúa la familia con un tercero y un cuarto, hasta siete o hasta doce? Lo pide la economía narrativa y su función de hecho primordial: el autor quiere concentrar su reflexión en una pareja arquetípica de hermanos. También esto contribuye a la densidad del relato.

3. La *diferenciación*. Si dos personas, hombre y mujer, se hacen un solo ser por la unión conyugal, se amalgaman como buscando la unidad radical, 'amada en el amado transformada', los hermanos provocan la diversidad, rompen la uniformidad. Están vinculados por una hermandad que ha de ser unidad de lo diverso, según el proyecto de Dios, ¿Sucederá así?

a) La primera diferencia es de *cultura*: uno es pastor, el otro es labrador. Semejante distinción cultural nos dice que el relato no tiene pretensiones de historia objetiva. Consta que la segunda generación del homo sapiens no ha inventado todavía el pastoreo ni la agricultura, no ha domesticado ni los animales ni el campo. Se trata aquí de un relato 'de orígenes', de proyección mítica (según la descripción de antes).

Según Gn 2,15 y 3,17 Adán hubo de cultivar el parque antes del pecado y la tierra después de la expulsión. En tal sentido Caín sucede a su padre. En cambio Abel inaugura una nueva cultura (que históricamente parece ser más antigua): la cultura pastoril.

Sería empequeñecer el relato leerlo simplemente en clave de orígenes culturales, aunque los paralelos del folklore sean tentadores y aunque otros datos de este capítulo (v 20-21) pertenezcan unívocamente al género. Se suele llamar 'héroe cultural' al supuesto iniciador de una cultura.

> Stith Thompson, en su Motif-Index of Folk-Literature, registra los siguientes ejemplos: 511.2.1 Héroes culturales gemelos riñen antes de nacer (más pertinente para el caso de Esaú y Jacob); 515.1 Héroes culturales hermanos; 525.1 Un héroe cultural pelea con su hermano mayor. Los ejemplos ilustran porque colocan en la esfera familiar los orígenes diferenciados de culturas diversas.

El AT se ocupará más de una vez de los méritos comparados de pastores y labradores: recuérdese el rey-pastor David, el rey labrador o promotor de la agricultura de Ecl 5,8, y especialmente la historia de los recabitas contada en Jr 35. Pero no es ese el tema de nuestro relato. La diferenciación cultural se presenta como hecho ligado al pluralismo de la hermandad y puede tener consecuencias trascendentales.

b) La primera consecuencia es la diferencia *cúltica*. Cultura y culto en nuestras lenguas van semántica y etimológicamente unidos (colere agros/colere deos); también en hebreo el verbo *'bd* puede llevar como complemento la tierra o la divinidad. Lógicamente las ofrendas cúlticas responden a las culturas: el labrador ofrece frutos vegetales, el pastor ofrece animales. La cosa es obvia y no invita a sacar consecuencias prematuras. Nos parece que la ofrenda de animales entraña derramamiento de sangre, sacrificio cruento, y consideramos inofensivo el corte de plantas y frutos, estableciendo una capital distinción entre animales y vegetales, entre sangre y savia. El autor emplea para ambos la misma palabra 'ofrenda' (que también significa tributo), sin distinguir técnicamente entre *zebaḥ* = sacrificio y *minḥa* = ofrenda. O es anterior o no se preocupa de las calculadas distinciones del culto codificadas en los cuerpos legales. Si algo hay que notar aquí es la paronomasia con que se menciona la ofrenda de Abel: *hebel hebi'...ḥeleb*. Hasta aquí el proceso es normal. Lo inesperado viene enseguida, en la diferente aceptación de Dios. Tan sorprendente es la reacción de Dios, que los intérpretes han ejercido su ingenio para embotar la sorpresa o eliminar la paradoja.

4b-5. ¿Discriminación? Abel/Caín, ofrenda/ofrenda, Dios se fija/no se fija. Muchos intérpretes parten de un esquema riguroso o rígido de retribución y dentro de ese esquema presupuesto buscan justificar la conducta diversa de Dios. Leemos en Prv 15,8 *'El Señor aborrece el sacrificio de los malvados y acepta la oración de los honrados'*. Por tanto, si Dios rechaza las ofrendas de Caín, es que Caín era malvado, o en su conducta precedente o en el acto de ofrendar. Tras este primer paso deductivo viene el segundo de encontrar o inventar el pecado precedente de Caín.

Para orientarnos mejor en esta cuestión y en los diversos comentarios, podemos distinguir las fases narrativas en que puede darse el pecado: a) antes de la ofrenda; b) en el acto de la ofrenda; c) en la reacción frente a la conducta de Dios; d) en no aceptar la amonestación divina y llegar al homicidio. El último caso es obvio y no necesita comentario. Repasemos las alternativas.

a) *Antes* de la ofrenda. Una leyenda judía, recogida en los Capítulos de Rabbí Eliezer, imagina que Eva tuvo relación sexual con la serpiente, de cuya unión nació Caín; después tuvo relación con Adán y de la unión nació Abel. Un hijo es diabólico, malvado, el segundo es humano, bueno. XXI,1 'Vino (Sammael) a ella cabalgando sobre la serpiente y concibió a Caín'.

> Véase la discusión del texto en Miguel Pérez Fernández, Los Capítulos de Rabbí Eliezer, p 162. Valencia 1984. Sobre otras leyendas informa el citado artículo de P. Klemm, Kain und die Kainiten.

Los targumes fingen un diálogo teológico de los dos hermanos en el campo, en el cual se reflejan las reacciones de ambos ante el comportamiento desigual de Dios. Abel representa la teología ortodoxa, Caín cae en incredulidad. Pero la pregunta de Caín se la puede repetir cualquier teólogo y se la han hecho

innumerables comentadores: ¿Por qué Dios procede de modo diverso, aceptando y rechazando? Caín no es consciente de un pecado anterior a su ofrenda, Abel apela a las obras y la retribución:

> Dijo Caín a su hermano Abel:
> - Anda, vamos los dos al campo.
> Y cuando salieron, Caín dijo a Abel:
> - Comprendo que el mundo ha sido creado por bondad, pero no es gobernado de acuerdo a las buenas obras, sino que es juzgado con parcialidad. ¿Por qué fue aceptada tu ofrenda y la mia no ha sido aceptada?
> Abel respondió a Caín:
> - El mundo ha sido creado por bondad, es gobernado de acuerdo a las buenas obras y no se juzga parcialmente. Si mi ofrenda ha sido aceptada benévolamente, es que mis acciones eran mejores y más valiosas que las tuyas.
> Respondió Caín a Abel:
> - No hay juicio, no hay Juez, no hay otra vida, no hay premio para los buenos ni castigo para los malos.
> Abel replicó a Caín:
> - Hay juicio, hay Juez, hay otra vida, habrá premio para los buenos y castigo para los malos.
> Así discutían en el campo. Hasta que Caín se alzó contra su hermano, le clavó una piedra en la frente y lo mató. (*Targum de Jonatán*).

Flavio Josefo, en las Antigüedades judías I,53 explica los hechos:

> Los dos hermanos cultivaban ocupaciones diversas. Abel, el pequeño, se preocupaba de la justicia y, pensando que lo asistía en todas sus acciones, atendía a la virtud ... Caín era malvado y perverso y sólo buscaba la ganancia. (Véase T.W. Franxman, *Genesis and the Jewish Antiquities of Flavius Josephus.* 1979).

La frase final parece tomada de Jr 22,17, la denuncia de Joaquín: *'tienes ojos y corazón sólo para el lucro, para derramar sangre inocente'.*

1 Juan 3,12: 'que nos amemos unos a otros. No como Caín, que estaba de parte del malo y asesinó a su hermano. ¿Y por qué lo asesinó? Porque sus acciones eran malas y las de su hermano justas'. Es una explicación que sigue una tradición interpretativa más que el texto escueto del Génesis.

b) *En el acto* de la ofrenda. Comenta Ambrosio en De Cain et Abel: 'Doble fue la culpa de Caín: primera que ofreció con retraso; segunda que ofreció de los frutos, no de las primicias. El sacrificio se recomienda por la prontitud y la generosidad'. De modo semejante Ruperto de Deutz: 'Caín ofrece frutos de la tierra, pero no su corazón. Abel ofrece por la fe su corazón y después las víctimas. Fe, se entiende, en el futuro Salvador'. Nicolás de Lira -testigo conclusivo de una larga tradición- afirma: 'Caín ofreció de los frutos peores y estropeados. Abel ofreció de los mejores animales. Las ofrendas no se aceptaban por sí mismas, sino por la intención de los donantes'.

Quevedo sigue esta tradición en su ovillejo A Caín cuando mató a su hermano:

> Más te debe la envidia carcomida,
> Caín, que el mismo Dios que te dio vida,
> pues le ofreciste a El de tus labores,
> de tus mieses y plantas las peores,
> y a ella le ofreciste con tu mano
> la tierna vida de tu propio hermano.

Soluciones semejantes proponen algunos autores modernos, sólo que apoyándose en indicios del texto. Así Cassuto señala el contraste frutos/primogénitos y grasa. S. Levin aduce como término de comparación y explicación 8,20s 'Noé construyó un altar al Señor, tomó animales y aves de toda especie pura y los ofreció en holocausto sobre el altar. El Señor olió el aroma que aplaca...' Concluye que los sacrificios de animales de Abel exhalaban ese 'aroma que aplaca' y es aceptado por el Señor. S. Levin, The More Savory Offering: A Key to the Problem of Gn 4,3-5. *JBL* 98 (79) 85.

Todos estos autores se preocupan por justificar la conducta de Dios, por excusarlo de toda acusación de favoritismo o arbitrariedad. Frente a ellos se coloca Westermann, que deja a Dios con la culpa y absuelve la conducta de Caín. Ante todo defiende el texto hebreo y considera que lo inexplicable es parte integrante del sentido. Después separa y completa un relato original eliminando como inserción posterior los versos 6-7. En el relato original Caín reaccionaba con gran sentido de la justicia, indignado con razón ante la arbitrariedad de Dios. De ahí arranca lo demás: un honesto labrador, con gran sentido de la justicia, entra en la órbita de la violencia y es arrastrado al fratricidio. Los versos 6-7 oscurecen el sentido original: para entenderlo hay que prescindir de ellos. Westermann justifica a Caín antes de la ofrenda, en ella y en la etapa inmediata.

Creo que tal explicación, además de su carácter bastante especulativo, sigue encerrada en un esquema de retribución, sólo que a favor de los hombres: si Dios no retribuye según justicia, el hombre hace bien en rebelarse. Atribuir tal actitud a un supuesto relato primitivo es adelantar en siglos la pasión de Job frente al Dios inexplicable.

c) Inmediatamente *después* de la ofrenda, ante la reacción de Dios. Esta interpretación me parece justa y no pretende justificar ni explicar racionalmente la conducta de Dios. Creo que debemos aceptar el texto como está: la actitud diversa de Dios es la tercera y más importante diferenciación de la hermandad y es parte esencial del sentido. Sólo que es una diferencia de grados, de preferencia.

Preferencia. Mi propuesta es que la expresión hebrea 'se fijó/no se fijó' tiene aquí el valor comparativo de preferencia. No es aceptación y rechazo, sino simple preferencia del menor sobre el mayor, de los animales sobre los vegetales.

La bina antitética 'fijarse/no fijarse', con el mismo verbo hebreo *š'h* se lee en Is 17,7s:

> Aquel dia el hombre mirará a su Hacedor...
> y no mirará los altares, hechura de sus manos...

Los complementos opuestos, Hacedor/hechura humana, Dios/altares idolátricos, definen unívocamente el sentido de elección y rechazo: el israelita convertido atenderá sólo al Señor, no a los ídolos. No vale como modelo de nuestro caso, en el que no existe incompatibilidad. Mejor servicio nos harán otros casos en que 'no escoger' se dice o equivale a 'rechazar'. P.e. Sal 78,66-68:

Hirió al enemigo en la espalda
infligiéndole una derrota definitiva.
Repudió las tiendas de José, *m's*
no escogió la tribu de Efraín, *l' bḥr*
escogió la tribu de Judá *bḥr*
y el monte de Sión su preferido. *'hb*

A los enemigos los hiere y derrota; entre sus tribus elige con preferencia: no escoge para morada las tiendas de José, sino el monte Sión; no escoge para la dinastía la tribu de Efraín, sino la de Judá. En 1Sm 16 David, el menor, es elegido con preferencia a sus hermanos: el verbo *m's* equivale a *l' bḥr*. También es significativo Dt 21,15-17, que define la preferencia de una esposa sobre la otra con los términos opuestos 'querida/odiada' = *'hb/śn'*, y que no significa odio, sino un segundo puesto en el amor. Dentro del Gn veremos el caso de Lía y Raquel, con terminología semejante.

Esa manera de expresar la comparación, por negación y afirmación, no es ajena a nuestra lengua. Pensemos en dos hermanos, Marcelo y Marcelino: el primero mide 1,95 y el segundo 1,90. Alguien, admirando la estatura de Marcelino, comenta: ¡qué alto! Y le responden: ¡Qué va! ese no es alto, el alto es Marcelo. Lo mismo hacemos con el talento, la belleza, etc. El recurso idiomático, si no coincide exactamente con el hebreo, se le acerca lo suficiente para servir de ilustración.

La interpretación comparativa está apuntada por Flavio Josefo: 'A Dios agradó más este sacrificio... Caín se irritó porque Dios prefería a Abel'.

Llegamos a la conclusión probable de que Dios prefería la ofrenda del menor. ¿En qué se notaba? -preguntan autores antiguos-. Perera, siguiendo una tradición, dice que Dios envió fuego celeste para consumir las víctimas ofrecidas por Abel: como en Lv 9,24 Jue 6,21 1Re 18,38s 1Cr 21,26 2Cr 7,1. Si se acepta la pregunta, más razonable es pensar que se notaba en la bendición consiguiente de Dios: al menor le iba mejor en su profesión que al mayor.

¿Y por qué lo prefiere Dios? Flavio Josefo diría que Dios prefiere los productos naturales a los elaborados por el hombre. ¿De dónde lo saca? ¿Por analogía de las piedras no talladas para construir altares? Semejantes respuestas estropean el sentido. Dios es libre en sus dones: a unos da un talento o cualidad, a otros otro diverso, a unos da más a otros menos, unos tienen más facilidad, otros más suerte. La pluralidad nace de la hermandad, que es principio de variedad de los hombres. En última instancia tal variedad se reduce al plan de Dios y hay que

aceptarla sin pedir razones ni exigir cuentas. Es lo que no supo hacer Caín. Y si insistimos en la pregunta ¿por qué prefiere a Abel?, quizá haya que aducir una constante que Dios aplica con libertad: precisamente por ser el menor lo prefiere Dios. Lo mismo que a Isaac y a Jacob y a José y a David. Esta razón sí que es bíblica, aunque va contra muchas razones humanas. Ya en los orígenes Dios ha querido establecerla y manifestarla.

En conclusión, la hermandad ha introducido una triple diferenciación escalonada: de cultura, de culto, de aceptación divina. El narrador, presentándolo así, nos dice que es así, nos sugiere que así se ha de aceptar.

5b. La *protesta*. Caín no lo acepta y de ahí arrancan sus males. Es el mayor, tiene un nombre más ilustre que su hermano, sigue en el oficio a su padre, ha nacido con ayuda del Señor: ¿por qué ha de ser preterido o pospuesto a su hermano menor? En la cultura de Israel los derechos del primogénito son sagrados. Aunque Dios está por encima de ellos. Como si se complaciera en establecerlos para quebrantarlos. La presencia y actividad del hermano menor crean una situación nueva, al principio molesta, poco a poco insoportable. ¿Es culpable sólo Dios?, ¿o también su hermano? Abel comienza a molestarle. Caín experimenta sentimientos nuevos que no comprende; no aprecia su alcance y peligrosidad. Y camina cabizbajo. El narrador no analiza sentimientos, registra un gesto.

6. *Admonición.* Nicolás de Lira distingue en el pasaje varias etapas: diferenciación, admonición, obstinación, castigo, generación. Considera la segunda como una amonestación benigna dándole a Caín ocasión de arrepentirse. Creo que lo había entendido mejor Ruperto de Deutz:

> *El Compasivo invita a Caín a la misericordia, a tomar conciencia, lo invita hacia su interior, para que comprenda lo que está pensando, si es bueno o malo.*

O sea, un oráculo para hacer recapacitar cuando todavía hay tiempo. Nada semejante hemos leido en los capítulos 2-3. Dios demuestra que no ha rechazado a Caín, incluso le dedica más atención que a Abel. Caín es primogénito de la preocupación divina. También es llamativo el silencio de los padres, a quienes parece que tocaría el oficio de comprender y amonestar:

Prv 23,19 Escucha hijo mío, sé juicioso,
encamina bien tu mente...
22 Escucha al padre que te engendró...
25 tu padre estará contento de ti
y gozará la que te dió a luz.

Como esos se podrían citar otros, porque representan una constante sapiencial. En el relato del Génesis Dios ocupa el puesto del padre para salvar a los dos primeros hermanos de la humanidad. Para ello va a facilitar a Caín el conocimiento del bien y el mal, o el bien y el no bien.

Las palabras de Dios, a fuerza de concisión, nos desafían con dificultades estimulantes. Las primeras frases son claras: '¿Por qué te irritas, por qué andas cabizbajo?' Preguntando sugiere que no está justificada la actitud o impulsa a buscar una explicación satisfactoria o solicita una toma de conciencia. La pregunta de Dios despierta la conciencia refleja, produce una distancia del hombre sobre su mundo afectivo amorfo o confuso. Es una exigencia de lucidez. Caín no debe dejarse arrollar por el torbellino de su sentir. Si el hombre no se pregunta, Dios le pregunta, y es un don precioso la interpelación.

7. El *pecado*. Este verso es en extremo difícil. Sintácticamente presenta dos condicionales antitéticas y dos o una apódosis. Empiezo con una versión literal de la estructura hebrea: '¿Acaso no si haces bien levantar y si no haces bien a la puerta culpa agazapado'?

Normalmente la construcción *hêṭîb* con infinitivo significa 'hacer bien en'. Compárese con Jon 4,4.9, donde también Dios interpela: '¿Haces bien en irritarte? = ¿Te irritas con razón?' En tal lectura nos faltaría la primera apódosis: '¿Acaso si haces bien en levantar y si no haces bien...'. Al quedarnos con una sola apódosis, el sentido sería: en cualquier caso, sea que ofrezcas rectamente o no rectamente, el pecado está a la puerta agazapado. Hablaría de una condición humana universal, prescindiendo de su actividad cúltica. Recuérdese Ecl 9,2 'Una misma suerte toca a todos... al que ofrece sacrificios y al que no ofrece'. La explicación con apódosis única, aunque gramaticalmente correcta y simple, me parece por el sentido poco convincente.

Para obtener la primera apódosis, hay que tomar el infinitivo constructo *śe'et* como frase nominal: 'hay alzada (para ti)'. Alzada puede oponerse a la 'caida' = *npl* del verso anterior, suponiendo el mismo complemento 'rostro, cabeza'. O sea: 'podrás alzar la cabeza' El sentido es aceptable, aunque la construcción resulte forzada.

Las versiones antiguas no nos ayudan en el apuro:

LXX 'Si ofreces rectamente y no divides rectamente, pecas. Ten calma: se vuelve contra ti y tú lo dominarás'.

Vg 'Nonne si bene egeris, recipies; sin autem male, statim in foribus peccatum aderit? Sed sub te appetitus eius et tu dominaberis illius'.

Trg. Si obras bien, se te perdonará tu pecado. Si no obras bien en esta vida, se registrará para el dia del gran juicio, y el pecado yacerá a la puerta de tu corazón. Te he dado poder sobre la concupiscencia depravada: ella se vuelve contra ti, pero tú serás señor de ella para bien o para mal.

Muchos comentadores antiguos se agarraron a la distinción de la versión griega: 'si ofreces bien y no divides bien', proponiendo ingeniosas explicaciones. En contraste registro otras explicaciones posibles sin discutirlas.

Observando el campo de las posiciones, *npl nś' rbṣ qwm* = caer, alzar, tumbarse, levantarse, se aplican todas a Caín como descripción de sus azares y reacciones:

Si te portas bien, alzada (hay para ti); si no te portas bien, estás agazapado a la puerta de Pecado... Se alzó. (No se explica el sufijo masculino de *tešuqato* = ansia). Otra propuesta de la segunda alternativa : Si no te portas bien, eres un demonio (*robeṣ*) a la puerta de Pecado. Ese demonio (desdoblamiento tuyo) te codicia femeninamente. Otras variaciones de interpretación proceden de la polisemia del verbo *nś'* = alzar/alzar = ofrendar/alzar = perdonar.

En conclusión, me parece preferible leer dos condicionales con sendas apódosis, supliendo rostro/cabeza como complemento de alzar.

Vengamos a la última parte. 'Pecado' es en hebreo sustantivo femenino, y aquí lleva un predicado masculino. Lo explico porque 'pecado' está imaginado como animal feroz y agresivo. En Lv 4,23.28 *ḥṭ't* es sujeto de un verbo masculino. Está agazapado en actitud amenazadora. Aunque *rbṣ* significa de ordinario el tranquilo tumbarse de animales domesticados, también puede tener sentido agresivo, como en Gn 49,9 dicho del león: 'Se encoge: ¿quién lo provocará?' = *kr' rbṣ yqym*.

Para el sentido pacífico de *rbs* véanse entre otros Dt 22,6 Is 11,6s (la pantera domesticada); Is 13,21 (las fieras a sus anchas); 27,10; Ez 19,2 (la leona con sus cachorros); 29,3 (el cocodrilo); Sof 2,14 3,13 Sal 104,22.

Si asignamos a *rbṣ* el significado más frecuente, indicaría un estado tranquilo, inactivo del pecado, hasta que lo provocan. Me inclino por un sentido complejo: calma controlada con intención agresiva.

La imagen del animal reaparece en Eclo 27,10 (que solo tenemos en griego): *leon theran (léase thyran) enedreuei, houtos hamartia ergazoumenous adika'* 'El león se agazapa a la puerta: así el pecado acecha a los que obran injustamente'. Al cabo de siglos, la imagen se ha convertido en simple comparación. La imagen dice muy bien lo bestial y feroz, lo peligroso y agresivo, la amenaza constante del pecado.

Se echa a la puerta de la tienda de la casa, de la conciencia. La puerta controla movimientos y acción, el entrar y salir como expresión polar. Jambas y dinteles se untan de sangre para proteger a los moradores del exterminador; en las jambas se escriben los mandamientos para que gobiernen toda la actividad humana: 'estando en casa y yendo de camino... las escribirás en las jambas de tu casa y en tus portales' Dt 6,8s. Eclo 22,27 pide a Dios que le ponga cerrojo y centinela en la boca. Jesús hablará de lo que entra y sale por la boca o de la puerta por donde entra y sale el rebaño. El pecado no yace lejos, como esperando el encuentro casual; no vaga al azar. Como un mastín en guardia, como los animales mitológicos de los templos asirios, se agazapa y acecha a la puerta. Exactamente en el plano que controla el paso del exterior al interior del hombre, de la conciencia a la acción, de la personalidad a su manifestación. Puerta del percibir y asimilar, del reaccionar y sentir. Punto crítico de la persona humana.

'El pecado tiene ansia de ti', tiene intenciones agresivas. La expresión hebrea reproduce la frase de Gn 3,16, que expresa la apetencia o deseo sexual de la

mujer por el hombre. El mismo término, *tešuqa*, lo aplica Ct 7,11 al deseo del hombre por la mujer. Se trata pues de una tendencia vital poderosa: un ansia de posesión, casi de identificación. Podemos traducir 'pasión': la mujer siente pasión por el hombre, el novio 'me busca con pasión'. Con todo, el hombre puede dominarla y debe dominarla. En la descripción del amor humano, dos personas llegan como a fundirse en un ser. En la descripción del pecado, una persona se divide imaginativamente en dos seres: la tendencia violenta de Pecado y el señorío consciente del hombre. También la segunda mitad recoge 3,16.

No son los únicos enlaces con el relato del paraiso. Véase A.J. Hauser, Linguistic and Thematic Links Between Gn 4,1-16 and Gn 2-3. Journal of the Evangelical Theological Society 23 (1980) 297-305. Señala la unidad de autor, de plan y de composición. En cambio Westermann toma las repeticiones como indicio de inserción secundaria.

Que se trate de lenguaje imaginativo es patente: ni el pecado es ser autónomo, distinto de la persona, ni tiene figura de animal agazapado, ni está tumbado a la puerta. Todo sucede en el interior del hombre: la imagen es una proyección de fuerzas internas en imágenes poéticas. Es un modo de distinguir analizando y así iluminar lo oscuro y explicar lo complejo. Según tal función, el pecado al acecho equivale a la serpiente del capítulo precedente. También para la serpiente ofrece Ben Sira una lectura racional, reduciendo la imagen a simple comparación: 'Huye del pecado como de la culebra: si te acercas, te morderá' Eclo 21,2.

Las palabras que Dios dirige a Caín son de capital importancia y poseen la fuerza elemental de los grandes símbolos. Podemos considerar ésta como la primera instrucción que Dios ofrece al hombre en la Biblia. En el relato del paraiso Dios hacía una concesión limitándola con una porhibición; después intervenía en un interrogatorio con sentencia. Eva no estaba instruida sobre las malas artes de la serpiente, no le habían dicho que debía discernir el falso oráculo (*nḥš* significa serpiente y oráculo) y controlar su deseo. Fuera del paraiso, el primer hombre de la segunda generación recibe una enseñanza válida para toda la humanidad. ¿Quién debe dominar? ¿La pasión desordenada?, ¿o el sentido humano de la fraternidad?.

El germen teológico se desarrolla a lo largo del AT hasta culminar en el NT. Siendo el de Caín un pecado de envidia y siendo la de Abel la primera muerte, pienso que a este episodio se refiere Sab 2,24: 'por envidia del diablo entró la muerte en el mundo'. Es una envidia diabólica, inspirada por el diablo; es la fuerza del pecado no dominado, dominador. Así puede decir Jn 8,44 que 'el diablo ha sido homicida desde el principio'. Algo antes, 8,34 dice 'todo el que comete pecado es esclavo' (algunos manuscritos añaden 'del pecado'). El hombre, con vocación de señorear, se convierte en esclavo de su pasión y de su obra. Pablo presenta al Pecado como una potencia (también *hamartia* es femenino) que toma

cautivos de guerra y somete a esclavitud. En el capítulo 6 de la carta a los Romanos expone las relaciones de dominio y sujeción, de señorío y esclavitud:

6,2 Nosotros que hemos muerto al pecado ¿cómo vamos a vivir sujetos a él?
12 No reine más el pecado en nuestro ser mortal, obedeciendo vosotros a sus deseos
14 El pecado no tendrá dominio sobre vosotros, porque ya no estáis en régimen de ley, sino de gracia.
7,17 Ya no soy yo el que realiza esto, es el pecado que habita en mí.

Dos novedades introduce Pablo: la primera es presentar a la Ley como aliada de hecho del pecado. La segunda es capital: Dice Gn 4,7 *'tú puedes dominarlo'*; añade Pablo: *'con la gracia de Dios'*.

Otra versión del proceso del pecado ocurre en textos de inspiración sapiencial. Sal 7,15 y Job 15,35 describen al pecador:

Mirad: concibió un crimen, está preñado de maldad, da a luz un fraude.
Concibe miseria y da a luz desgracia, gesta en el vientre decepción.

Santiago 1,15 comienza el proceso con el deseo: 'El deseo concibe y da a luz el pecado, y el pecado cuando madura engendra muerte'.

8. El *delito*. El relato no describe esa maduración, ni siquiera deja espacio para ella. Hay que interponer una pausa reflexiva, hay que escribir entre líneas. Caín no acepta la instrucción de Dios. Puede señorear y no quiere, por lo cual es plenamente responsable. Se deja llevar de la pasión. Concibió un crimen y está preñado de maldad; en dos pasos dará a luz la desgracia. Primero invita a su hermano al campo, a la lejanía y soledad sin testigos: 'gesta en el vientre la decepción'. Muy bien describe Ambrosio el valor simbólico del descampado:

¿Qué significa 'Vamos al campo', sino que escoge para el fratricidio un lugar donde no se engendra? ¿Pues dónde se iba a matar al hermano, sino donde faltan los frutos? No dice: Vamos al paraiso, donde florecen los manzanos. Los fratricidas muestran que no cosechan fruto de su crimen, que no queda en ellos el fruto. Rehuyen los ambientes benignos: el ladrón rehuye el dia como a testigo de cargo, el adúltero se avergüenza de la luz, el fratricida huye de la fecundidad. (Ambrosio, *De Cain et Abel*)

Abel sigue a su hermano en silencio. En descampado Caín 'se alza contra su hermano' (¿como una fiera?) y lo mata. El pecado, el odio engendra muerte.

Es la primera *muerte* de la humanidad: homicidio, fratricidio. Si todos los hombres somos hermanos, todo homicidio es fratricidio. El homicidio brota del odio. El odio es homicida desde el principio. El odio puede nacer o manifestarse en forma de rencor, de antipatía, de desprecio, de despreocupación. En una palabra, de no aceptar el puesto y función de hermano.

En el prólogo a sus Meditaciones del Quijote escribía Ortega en 1914:

'El odio es un afecto que conduce a la aniquilación de los valores. Cuando odiamos algo, ponemos entre ello y nuestra intimidad un fiero resorte de acero que impide la fusión, siquiera transitoria de la cosa con nuestro espíritu. Sólo existe para nosotros

fusión, siquiera transitoria de la cosa con nuestro espíritu. Sólo existe para nosotros aquel punto de ella donde nuestro resorte de odio se fija, todo lo demás o nos es desconocido, o lo vamos olvidando, haciéndolo ajeno a nosotros. Cada instante va siendo el objeto menos, va consumiéndose, perdiendo valor'.

'El rencor es una emanación de la conciencia de inferioridad. Es la supresión imaginaria de quien no podemos con nuestras propias fuerzas realmente suprimir. Lleva en nuestra fantasía aquel por quien sentimos rencor, el aspecto lívido de un cadáver; lo hemos matado, aniquilado, con la intención'.

Lo tremendo de este verso de la Biblia es que registra escuetamente la muerte primordial y violenta en la humanidad.

9. El *juez*. Esta vez Dios interviene como juez. Se ha cometido un asesinato y no hay tribunal humano que lo juzgue. Hay una víctima inocente y un criminal culpable. El juez supremo no se puede desentender. 'El juez de todo el mundo ¿No hará justicia?' (Gn 18,25). El proceso está muy abreviado: el juez acusa en forma de pregunta, el reo se excusa, el juez aduce la prueba y pronuncia la sentencia, responde el reo convicto y el juez añade una aclaración.

La primera *pregunta* es semejante a la dirigida a Adán: '¿Dónde está Abel, tu hermano?'; '¿Dónde estás?' preguntaba a Adán que se escondía. Adán rehusaba comparecer ante el juez y su ocultamiento probaba y agravaba el delito. Caín en descampado no se sustrae a la mirada inquisitiva de Dios. El calificativo 'hermano' suena con énfasis: un pastor tiene que dar cuenta de las ovejas encomendadas a su custodia (Ez 34,10), un depositario del depósito, el hermano mayor de su hermano menor. La pregunta coloca el caso en el terreno específico de los deberes fraternos. ¿Será legítimo anticipar: 'Amarás a tu hermano como a ti mismo?'.

Caín se excusa y en la *respuesta* pronuncia su propia acusación. No es lo más grave la mentira que dice 'No sé'. Más grave es la renuncia formal a ser 'custodio' de su hermano. Por ser su hermano, lo ha de proteger; por ser el mayor, está más obligado. Se añade el tono arrogante con que pretende quitar fundamento y justificación a la acusación al par que se declina toda responsabilidad. Como si dijera que el juez no tiene derecho a hacer tales preguntas. Guardar es oficio más bien del pastor: 30,31 Jr 31,10 1Sm 17,20; ¿le toca guardar a un labrador? (véase 2,15).

P. Rieman, Am I my Brother's Keeper? Int 24(1970) 482-91. Defiende lo contrario, es decir, que ni Caín ni los demás son guardianes del prójimo; mejor es que lo dejen en paz. Como se ve, toma el término 'guardián' en sentido odioso o empalagoso: de vigilante inquisitivo y tenaz, o como esas personas que, a fuerza de ocuparse de nosotros, nos resultan cargantes. No es ese el contenido de 'guardián' aquí ni en muchos pasajes del AT, aunque pueda tomar dicha connotación.

Después de la instrucción paternal de Dios, Caín no puede declinar su responsabilidad. Al no confesar agrava su postura. Comenta Ambrosio:

El que confiesa mueve a compasión al juez. Confesar el delito, no declinar la responsabilidad, antes reconocerla, es ya sufrir la vergüenza del pecado, es ya una porción del castigo. Pero pondera la respuesta del fratricida: No sé. Primero niega, como si el juez fuera ignorante; rehusa el deber de custodiar al hermano, como hombre desnaturalizado. Rehusa al juez, como si no estuviera sometido a su decisión. ¿Qué extraño que no sienta piedad el que desconoce a su autor? (*De Cain et Abel*).

10. El juez alega la *prueba* de la sangre, que equivale al cuerpo del delito. Cuando se ha derramado sangre humana (según la legislación de Israel) y los tribunales humanos, por ignorancia o descuido, no hacen justicia, la sangre derramada 'clama al cielo' desde la tierra, es decir, reclama a Dios que se haga justicia. Con su color y su calor denuncia, atestigua, se querella. Por eso los hombres procuran 'echar tierra' para tapar la prueba del delito. El Señor de la vida no puede desentenderse de delitos contra la vida. Una vez que se ocupa del caso el Juez supremo ¿podrán los jueces humanos interferir para ejecutar justicia según la ley? La ley de Israel habla del 'vengador de la sangre': Nm 35,9-34 Dt 19,4-13 Jos 20. En esos textos se habla de la 'justicia vindicativa' o penal en casos de homicidio voluntario o involuntario. Este problema de la competencia humana frente a la divina surgirá más abajo.

11-12. Basado en el testimonio fehaciente de la sangre, el Juez pronuncia *sentencia* contra Caín en tres cláusulas, o en dos con la primera subdividida. Primero: la tierra donde se consumó el delito, o sea, el campo exterior no cultivado, el descampado, ejecuta una especie de venganza ecológica. El texto llama ahora a esa tierra *'adama* = tierra de cultivo; pero el predicado se refiere expresamente al delito 'la tierra que recibió de tus manos la sangre de tu hermano'. Como si Caín, el labrador, hubiera realizado una siembra fatídica y hubiera depositado una semilla de maldición. La tierra lo maldice. Adán hubo de sembrar y trabajar para cosechar abrojos y entre ellos el grano con que alimentarse; sólo la tierra fue maldita. Caín es maldito por la tierra (comentadores antiguos y modernos señalan el contraste). 'Quien siembra vientos cosecha tempestades' (Os 8,7), 'Quien siembra maldad cosecha desgracia' (Prv 22,8). Quien siembra sangre cosecha maldición. Y ningún grano para compensarlo, sino maldición pura y simple. La segunda cláusula lo confirma: la tierra cultivada no entregará al labrador su fecundidad, antes le rehusa su fuerza vital. Esconde la tierra una 'fuerza' que el labrador solicita; la tierra violentada y profanada recoge y rehusa su fuerza. Y así se gastan en vano los esfuerzos del hombre. De donde se sigue la tercera cláusula: andará errante y vagabundo: sin hogar, como pájaro sin nido, pobre como el vagabundo:

Prv 27,8 ... Pájaro escapado del nido es el vagabundo lejos de su hogar.
24,34 ... y te llega la pobreza del vagabundo.

Crisóstomo observa que Caín es maldecido como la serpiente porque obró como ella:

Pues hizo casi lo mismo que la serpiente y sirvió de instrumento al diablo. Como aquella introdujo con fraude la maldad, así éste con engaño sacó a su hermano al campo y a mano armada ejecutó el crimen... El diablo, a quien mueve la envidia, no aguantando los beneficios acumulados en el hombre, por envidia usó el engaño para inducir la muerte. Así Caín, envidioso de la preferencia de Dios por su hermano, llegó al homicidio.

Con todo, el Señor *mitiga* la sentencia. El homicidio lleva pena de muerte. 'El que mate a otro es reo de muerte' (Ex 21,12). Pero Dios no quiere acabar con los dos hermanos un mismo día: véase el caso de 2Sm 14. La línea de Abel el inocente queda truncada. A Caín el primogénito le conmuta la pena de muerte en destierro de la tierra de labor de por vida. Lo mismo que a Adán le conmutó la pena de muerte en destierro perpetuo del paraiso. Aquí podría terminar el relato. Sin embargo continúa con otra baza de diálogo, como propina para el lector y el protagonista.

13-14. El *reo convicto.* Caín comprende ahora su responsabilidad. Siente la doble carga del delito y el castigo, que lo abruma con peso insoportable. Los comentadores han interpretado de modos diversos el sustantivo *'awon* y el verbo *naśa'*, con los siguientes resultados:

mi culpa es demasiado grave para soportarla
mi culpa es demasiado grave para ser perdonada
mi responsabilidad me abruma (es carga insoportable)
mi castigo es demasiado grave para tolerarlo
Mi rebelión es tan grave que no puedo soportarla,
pero tú tienes poder para perdonarla.

La primera indica el sentimiento terrible de que la maldad parece exceder la capacidad humana: uno la comete y luego no puede con ella. Casi coincide con la tercera lectura, sólo que en la primera el hombre se siente a merced de algo superior a sus fuerzas. La segunda -preferida por LXX y Vg- hace a Caín sujeto de la culpa, a Dios sujeto del perdón: los que la siguen subrayan la desesperación indebida y nefasta de Caín. La cuarta parece una protesta contra la sentencia y contra el juez que la dicta. Prefiero una explicación que mantiene a Caín como sujeto único del delito y de sus consecuencias, asignando a *'awon* valor inclusivo. Todo lo que entraña el crimen, de maldad, de culpa, de responsabilidad, de sufrimiento, contemplado todo junto a la luz de la sentencia divina. Dios no lo hace morir, es verdad; pero lo deja a merced del primero que se ofrezca a hacer justicia: *El hombre culpable de homicidio corre a la fosa: ¡nadie lo sostenga!* (Prv 28,17).

Caín añade un dato, o lo explicita, a la sentencia de Dios: 'me tengo que esconder de tu presencia'. A la maldición de la tierra se añade el desvío de Dios, a quien ya no encontrará benévolo y paternal. ¿Puede el hombre esconderse de Dios? Véanse Am 9,3 y Job 13,20. Otro dato que añade Caín supone la legislación sobre el homicida en su versión más exigente. Comparemos las versiones:

Nm 35,21 El vengador de la sangre matará al homicida cuando lo encuentre.
19 Toca al vengador de la sangre matar al homicida: *cuando lo encuentre lo matará.*
27 Si el vengador de la sangre le da alcance fuera de los límites de la ciudad donde se había refugiado y lo mata, no hay delito.
Gn 4,14 ... *el que me encuentre me matará.*

Los dos primeros textos emplean el verbo *pg'* para 'encontrar/dar alcance', los otros dos usan el verbo *mṣ'*. En la legislación de Números solamente el vengador de la sangre puede hacer justicia; en las palabras de Caín se extiende el derecho o deber a cualquiera que lo encuentre. La proyección de usos legales a relatos de orígenes obliga a la incongruencia de suponer otros pobladores en la segunda generación humana: otro signo de que no podemos tomar el relato como crónica objetiva de sucesos.

Para obviar la dificultad, comentadores antiguos pensaron en otros vengadores. En representación de muchos recordemos a Procopio de Gaza, que menciona las potencias celestes vengadoras, los elementos del mundo, el acecho de fieras o reptiles, sus mismos descendientes. (En su *Catena*).

Vivir errante, expuesto a ser matado en cualquier momento, no parece un alivio de la sentencia, sino un diferir cruelmente la ejecución haciéndola gustar sin descanso en la conciencia: *'El malvado huye sin que lo persigan'* (Prv 28,1). Caín se siente reo de muerte: si Dios no ejecuta ahora la sentencia, cualquier ser humano la ejecutará. Andar vagabundo, sin protección ni amparo, sin refugio ni asilo, expuesto a la venganza de cualquiera, es insoportable para Caín. Es un castigo tan duro o más fuerte que la muerte. El homicida de la legislación israelita contaba al menos con ciudades de asilo.

15. Dios se reserva la venganza o la justicia (Rom 12,19): a la vez castiga y protege. La marca de Caín indica que es un proscrito de Dios y que nadie puede interferir en la sentencia dictada por el Juez Supremo.

'El que mate a Caín lo pagará multiplicado por siete'. ¿Cómo, si solo puede morir una vez? ¿Se incluye la familia? El targum de Jonatán dice 'por siete generaciones'. En el Salmo 79,3.10.12 leemos:

'Derramaron su sangre como agua... y nadie lo enterraba... Que conozcan... la venganza de la sangre derramada... a nuestros vecinos págales siete veces'

Si el *yuqqam* = será castigado es pasivo teológico, es decir, si tiene a Dios por sujeto, indica que Dios se reserva la ejecución y que el castigo será severísimo. Otro sentido resulta si lo tomamos como pasivo de un agente impersonal, indefinido: matar, incluso a un homicida, desata la espiral de la violencia. No se remedia una muerte añadiendo otras muertes. Dios se reserva el derecho a la vida. Lamec enunciará el principio de la venganza creciente y la ley del talión buscará ponerle un límite legal: sólo 'ojo por ojo y diente por diente'.

16. Desenlace. El fratricida tiene que alejarse de la tierra de labor y de Dios, y habita en el pais de Nod, o sea en tierra de andar errante, en Vagatierra. El labrador se ha quedado sin raices, sin asiento, y va paseando el estigma de su crimen. Lejos de Dios, lleva la marca de Dios. Lega su nombre como sinónimo de fratricida. Lega su estigma a una humanidad fratricida. Su pecado es un pecado 'original' o de orígenes. Su figura literaria es ejemplo que amonesta gravemente.

El mismo alcance de 'relato de orígenes' reconoce al texto Westermann y después de él G.W. Coats al proponer la 'intención' del pasaje:

> El relato cuenta un suceso de la era primordial, como paralelo al relato del paraiso aunque no como simple prolongación de él, para mostrar que la fractura de la sociedad humana desde el origen en adelante no sólo alcanza las relaciones de marido y mujer, sino también las de hermano y hermano. Más aún, establece una relación con el relato de la torre de Babel. Así la fractura alcanza no sólo a los hermanos, sino también a los pueblos. (G.W. Coats, Genesis with an Introduction to Narrative Literature. En *The Forms of the Old Testament Literature,* vol. I. Grand Rapids 1983).

La tendencia opuesta es considerar el relato de base como narración etiológica de los orígenes de la tribu Quenita: su epónimo y antecesor Caín asesina a su hermano y tiene que vivir errante.

> Puede verse W. Dietrich, 'Wo ist dein Bruder?' Zu Tradition und Intention von Genesis 4. *FS Zimmerli*, Göttingen 1977, pp 94-111. Por su parte Kline ve en 4,15 la emergencia de un principio político, el principio de autoridad: M.G. Kline, Oracular Origin of the State. *FS LaSor* 1978, pp 132-41. A la interpretación en clave 'de orígenes' pertenece también la monografía de K.A. Deurloo, Kain en Abel, Amsterdam 1967; en ella trata también cuestiones de método exegético.

Resonancias bíblicas del tema.

Tomando como puente Mal 2,10, el alcance universal de Gn 4,1-16 se aclara. '¿No tenemos todos un solo padre? ¿No nos creó el mismo Dios? ¿Por qué entonces traiciona uno a su hermano, profanando la alianza de nuestros padres?'. Si las dos preguntas fueran sinónimas, se presentaría a Dios como padre de todos los judíos. Me parece más probable otra interpretación, que refiere la primera pregunta a Jacob o a Abrahán. Tener un antepasado común y un solo Hacedor es fundamento exigente de fraternidad. Bastaría extender a todos los hombres lo que Malaquías dice de los judíos: como hijos de Adán y criaturas de Dios, todos los hombres somos hermanos. Entonces ¿por qué traiciona uno a su hermano y a la hermandad?.

Otros fratricidios más famosos del AT son el de Abimelec, que 'asesinó a sus hermanos, hijos de Yerubaal, a setenta hombres en la misma piedra' (Jue 9, 5). El de Amnón, asesinado por los criados de su hermano Absalón (2Sm 13).

En el NT comenzamos por Mt 5,21-22: 'Os han enseñado que se mandó a los antiguos: No matarás, y si uno mata será condenado por el tribunal. Pues yo os digo: Todo el que trate con ira a su hermano será condenado por el tribunal'. No sólo condena Jesús el extremo del fratricidio, sino también la raiz del rencor.

Mt 23,34-36 insinúa una especie de solidaridad histórica. Los que van a colmar la medida del fratricidio, 'esa clase de gente', se hacen con ello responsables de una cadena que pasa por los asesinos de profetas y maestros y se remonta hasta Caín. Implica una correspondencia de Jesús con Abel y sugiere que todo fratricida se solidariza con Caín, el prototipo de todos: 'Mirad, para eso os voy a enviar yo profetas, sabios y letrados: a unos los mataréis y crucificaréis, a otros los azotaréis en vuestras sinagogas y los perseguiréis de ciudad en ciudad; así recaerá sobre vosotros toda la sangre inocente derramada sobre la tierra; desde la sangre de Abel el justo hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías, a quien matasteis entre el santuario y el altar'.

Ya he citado arriba Jn 8,44 y también 1Jn 3,12. Judas 11 dice de los peligrosos impíos que 'se metieron por la senda de Caín', lo que equivale a decir que siguieron los pasos del fratricida.

La carta a los Hebreos cita dos veces este pasaje. La primera en la serie sobre la fe, 11,4: 'Por la fe ofreció Abel un sacrificio superior al de Caín y por ella recibió testimonio de su rectitud, pues Dios mismo aprobó sus dones: por su fe, estando muerto, habla todavía'. La primera parte sigue la tradición interpretativa apoyada en el esquema de retribución. La segunda parte se refiere a la sangre que 'clama al cielo' pidiendo justicia. A lo último se refiere 12,24: 'y la sangre de la aspersión, que grita con más fuerza que la de Abel'. Es decir, la sangre de Cristo, violentamente muerto, es rociada sobre nosotros en la nueva alianza. Esa sangre clama al cielo pidiendo que se haga justicia: y no se hará justicia multiplicando muertes, sino aniquilando 'el último enemigo' que es la muerte.

Tomemos la primera cita de Hb para una reflexión final: 'estando muerto, habla todavía'. En el relato del Génesis Abel no pronuncia una palabra: trabaja, ofrenda, sigue, calla, es víctima inocente. Sin embargo, la figura poética y religiosa de Abel sigue gritando desde esta página bíblica, prestando su voz a todas las víctimas inocentes de la historia humana, denunciando el odio y la violencia fratricida.

Resonancias fuera de la Biblia

Muchos comentadores han señalado el paralelo de Rómulo y Remo. El parentesco se aprieta si incluimos en nuestro relato 4,17b: 'Caín edificó una ciudad y le puso el nombre de su hijo, Henoc'. Aunque el verso pertenezca a otra perícopa y otra tradición, en el contexto actual el vagabundo Caín llega a ser el fundador de la cultura urbana. Gunkel ofrece otros paralelos del folklore. También el citado artículo de Klemm, Kain und die Kainiten, acumula semejanzas no muy

dador de la cultura urbana. Gunkel ofrece otros paralelos del folklore. También el citado artículo de Klemm, Kain und die Kainiten, acumula semejanzas no muy bien digeridas; su campo son las religiones comparadas. Material comparativo para este relato y para otros del Génesis nos ofrece un libro erudito y entretenido: Robert Graves y Raphael Patai, Hebrew Myths. The Book of Genesis, Londres 1964. Pueden leerse: 13 Rebelión de Samael, 14 Nacimiento de Caín y Abel, 15 El acto de amor, 16 El Fratricidio, pp 82-97.

Puede consultarse también la eruditísima exposición de V. Aptowitzer, Kain und Abel in der Agada, den Apokryphen der hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur. Leipzig 1922.

También la antropología moderna ha leido el relato de Caín y Abel como modelo o patrón para sus interpretaciones. Un libro reciente recoge una serie de ensayos sobre el tema: J. Illies, Brudermord. Zum Mythos von Kain und Abel, Munich 1975. Entre los ensayos nos puede interesar especialmente el de Werner Huth, Kain-Eine Einführung zur schicksalsanalytischen Auffassung vom Bösen im Menschen, pp 37-56. El artículo expone brevemente las teorías del psicólogo L. Szondi, según sus dos libros principales: Kain-Gestalten des Bösen. Viena 1960, y Moses. Antwort an Kain. Viena 1973. Szondi cree reconocer en el hombre una innata disposición al homicidio que no es mera privación. Se manifiesta como disposición, talante e impulso. Es como un instinto innato y universal y está vinculado al instinto contrario. El hombre no los puede eliminar totalmente; tiene que ir conociéndolos y dominándolos. Así será señor y no víctima del destino. Algunos individuos tienen peligrosamente desarrollada tal disposición: a ese tipo humano excepcional y raro lo llama Szondi 'Cainita'.

Mayor resonancia han tenido recientemente las teorías sobre la violencia de René Girard. Cito sólo dos artículos informativos. J.I. González-Faus, Violencia, religión, sociedad y cristología: Introducción a la obra de René Girard. *Actualidad Bibliográfica* 18 (1981) 7-37. Robert North, Violence and the Bible. *CBQ* 47 (1985). El segundo es riquísimo de información propuesta con orden, claridad y concentración. No es mucho lo que se puede aplicar correctamente de la teoría de Girard al relato de Gn 4. Propone que el origen de la violencia es el 'deseo mimético': uno empieza a desear lo que el otro desea. En el caso de Caín es más sencillo y exacto decir que la envidia engendra la violencia. Dice que el mecanismo de la violencia consiste en que varios se aunan contra una víctima marginal e inocente; cumple una función catártica, de descarga, y una función social, de aunar. En el caso de Caín ni se da la función catártica ni hay pluralidad de personas de las que nazca una sociedad. Dice también que el sacrificio religioso es una forma sacral y camuflada de actualizar la violencia. En el relato del Génesis el asesinato de Abel no es un sacrificio y ni siquiera se mencionan los sacrificios, sólo se habla de ofrendas.

En la estela de Girard se pueden citar dos autores. R. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? Munich 1978 y N. Lohfink, Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. Friburgo 1983.

El puente de las generaciones

Terminada la historia de Caín, el texto bíblico se ocupa de los Cainitas, entre los cuales coloca el origen de algunas culturas. La diferenciación cultural está de nuevo ligada a la hermandad, aunque sea de modo artificial. Ateniéndonos al texto, el bisnieto de Caín, Lamec, inicia la poligamia tomando dos mujeres (tema que explotarán relatos sucesivos). Dos hermanos, hijos de la primera, son los creadores de una rama de cultura pastoril, la de los pastores nómadas o beduinos, y de los instrumentos musicales. El tercer hermano, hijo de la segunda, inventa la cultura del metal como 'forjador de instrumentos de bronce y hierro'. El artificio es patente y sugestivo. El homo faber y el homo ludens son hermanos, miembros de la misma familia humana. No se repara en el anacronismo de juntar el comienzo del bronce y el hierro. Dan ganas de imaginarse el pastor haciendo música con los instrumentos que ha inventado su hermano. En cuanto a las herramientas metálicas, se pasa por alto el uso pacífico, se insinúa quizá el uso violento. Lamec el padre canta el himno de la venganza, la exaltación de la violencia. Con un poco de fantasía y con los datos del texto es fácil imaginarse a Lamec que entona su canto blandiendo un arma (véase Ez 21 Sal 149) y acompañado con flautas y cítaras. (Véase Is 30,32).

La culpa de nuestras fantasías de lectores la tiene el texto, que deja caer datos sin explotarlos. Un padre, dos mujeres, tres hermanos: pero no cuaja narrativamente el tema de la hermandad. No pasan de apunte, y su función, junto con el capítulo 5, es construir generación a generación el puente hacia la segunda era de la humanidad. Puente estrecho, pero robusto, para atravesar la crecida, la avenida del diluvio. Puente vivo de generaciones humanas y arca flotante entre cielo y tierra. El arca, preñada de vida durante un año, expulsa en tierra seca toda especie de animales y una familia. 'Los hijos de Noé que salieron del arca fueron Sem, Cam y Jafet'. Es como si estuviéramos de nuevo ante Adán con sus hijos Caín, Abel y Set, con los debidos cambios.

De nuevo el comportamiento de los hermanos va a sellar sus destinos.

9,18-29: Problemas del texto

Se trata de un relato minúsculo, apenas una anécdota, clausurada con maldición y bendición paternas. G.W. Coats en su libro citado Genesis with an Introduction to Narrative Literature lo clasifica como apotegma, o relato para sustentar un dicho. Los versos 18-19 se pueden considerar como introducción e empalme narrativo; el relato propiamente dicho comienza en v 20. El texto presenta dos problemas serios. El primero es el desdoblamiento de un personaje en Cam y Canaán. El segundo es una doxología o alabanza de Dios incrustada en la bendición. Justificar la presencia de Canaán en el relato se une al problema de identificar la figura de Jafet.

a) Primer problema. Cam comete el delito y Canaán sufre la maldición. Para resolver este problema distinguimos dos estratos de referencia y redacción. Un estrato más antiguo de referencia nos da la terna Sem, Cam y Jafet. Otro estrato posterior de referencia nos da la terna Sem Israel, Jafet y Canaán. El relato antiguo hablaría de la primera familia tras el diluvio. El relato primitivo habría sido reelaborado de modo artificial y poco diestro, dejando huellas literarias de la torpeza. Una de estas huellas, innegable, es el enlace de Cam con Canaán por via de descendencia (el vocablo *ben* puede significar hijo o descendiente en cualquier grado). Esta manipulación crea en el texto una tensión no resuelta. La ecuación de Sem con Israel no es patente, pero deja su huella en la transformación de la bendición: que es el segundo problema. Antes de abordarlo, una nota sobre otra explicación.

La mayor parte de los intérpretes aceptan la solución propuesta, según la cual son adiciones 'es el padre/antepasado de Canaán' en v 18.22, y la sustitución de Canaán por Cam en 25.26.27. Von Rad propone la explicación contraria: el texto habría surgido en tiempos de la monarquía, referido a Israel, Canaán y otros pueblos vecinos. Para remontarse de la situación monárquica a la época patriarcal, el autor habría añadido 'Cam antepasado de' en v 18.22.

b) Segundo problema. En la sucesión maldición-bendición-bendición resulta extraña la formulación del segundo miembro. La primera y la última se dirigen a dos personajes, epónimos de pueblos; la segunda se dirige a 'Yhwh Dios de Sem'. Por otra parte, esa expresión es variación patente de la tradicional Yhwh Dios de Israel. Con ese cambio el lector israelita enlaza espontáneamente, quizá inconscientemente, al patriarca posdiluviano Sem con el pueblo histórico de Israel. Bendecir a Dios y al hombre en paralelo no es anormal, p.e. 14,19s; bendecir sólo a Dios pertenece a un género diverso que aquí no encaja. ¿Cuál sería la fórmula original? Una haplografía y una metátesis bastan para dar razón del cambio, como podemos ver comparando ambos textos:

actual: *brwk Yhwh 'lhy šm*
primitivo: *brwky Yhwh 'lhy šm*

Que significan: 'Bendito el Señor Dios de Sem' y 'Benditas del Señor las tiendas de Sem'. Para el uso de 'tiendas' caracterizando un pueblo o su territorio pueden verse: el inmediato v 27 *'hly šm*; Jr 30,18 y Mal 2,12 *'hly y'qb*; Sal 78,51 *b'hly ḥm*; 83,7 - *'dm*; Hab 3,7 y Zc 12,7 - *yhwdh*.

Con estos cambios la historia familiar se convierte en descripción de los destinos de pueblos históricos durante la monarquía davídica. Ensayaré más abajo la identificación de esos pueblos.

El texto

9,18 Los hijos de Noé que salieron del arca eran Sem, Cam y Jafet
(Cam es antepasado de Canaán). *19* Estos son los tres hijos de Noé que
se propagaron por toda la tierra. *20* Noé, que era labrador, fue el pri-
mero que plantó una viña. *21* Bebió el vino, se emborrachó y se des-
nudó en medio de su tienda. *22* Cam (antecesor de Canaán) vió la
desnudez de su padre y salió a contárselo a sus hermanos. *23* Sem y
Jafet tomaron una capa, se la echaron sobre los hombros de ambos y
caminando de espaldas, cubrieron la desnudez de su padre. Vueltos
de espaldas, no vieron la desnudez de su padre. *24* Cuando se le pasó
la borrachera a Noé y se enteró de lo que le había hecho su hijo me-
nor, *25* dijo:
- ¡Maldito Canaán! Sea siervo de los siervos de sus hermanos. Y
añadió:
26 ¡Benditas del Señor las tiendas de Sem! Canaán será su siervo.
27 Dilate Dios a Jafet, habite en las tiendas de Sem. Canaán será su
siervo.

Notas a la traducción

20 'Labrador' es aquí 'hombre de la tierra', del campo, campesino.

22 'La desnudez de su padre': prefiero esta forma a la más simple 'vió a su padre desnudo' porque concentra la atención y facilita la discusión del sentido. La expresión suena tres veces en breve espacio, es enfática.

26-27. 'Su siervo': siervo de ellos, las dos veces. Hay que notar el paso de Yhwh a Dios.

Comentario

El relato de Noé y sus hijos es obviamente un relato de fraternidad y de filiación. Tres hermanos, en su relación con el padre deciden su destino. No se trata de la relación mutua, como en el caso de Caín y Abel, sino de los deberes filiales.

Noé representa en el Génesis un *nuevo comienzo*: sus hijos son el puente trifurcado hacia la nueva humanidad. 'se propagaron por toda la tierra/a partir de ellos se pobló toda la tierra'. Comienzo cargado con la conmoción de la tragedia y la conciencia de un alba milagrosa. El diluvio ha engullido a toda la humanidad, salvo a los viajeros del arca. Lo ha señalado con vigor el narrador Sacerdotal (sigla P) al repetir en 9,1-17 la bendición y dominio sobre los animales de 1,28, aunque ampliando el alimento ofrecido en 1,29.

Como iniciador de una nueva era, Noé puede ser fundador de una nueva *cultura* o *cultivo*: la vid y el vino. ¿Podrá también retornar a la desnudez original e inocente del paraiso? El vino inesperadamente descubierto, con su ambigüedad, pone en marcha el relato. De Noé se dice que era labrador, como Adán y Caín (con cambio leve de la fórmula). Dios es el primero que planta: 2,8. Noé es el primer hombre que 'planta' = *nṭ'*. La nueva plantación es una vid: planta grata y peligrosa.

De un racimo de uvas se dice que 'es una bendición' (Is 65,8). Si Noé puede plantar y la vid da fruto, es que la tierra está de nuevo bendita. Otra serie de textos prueban la valoración positiva: una viña recién plantada exime de ir a filas para la guerra (Dt 20,6), no disfrutar de ella es maldición (Dt 28,30.39), es anuncio de paz y prosperidad (Is 37,30), la tierra prometida revela su fertilidad en un racimo generoso (Nm 13), se dará en la restauración (Jr 31,5) y en la nueva creación (Is 65,21); véanse también Am 5,11 9,14 Sof 1,13 Sal 107,37 etc. Es también peligrosa, como muestran otros textos que previenen contra la embriaguez o se burlan del beodo: p.e. Is 5,1.22 Prv 23,29-35 Eclo 31,25-31.

Hasta entonces los hombres habían comido plantas y bebido agua; en adelante comerán carne (9,3) y beberán vino. El narrador Sacerdotal (P) ha dicho en 5,29 explicando la etimología de Noé (*nḥ/nḥm*): 'él alivió nuestras tareas y fatigas de la tierra que el Señor maldijo'.

Noé desconoce el peligro y bebe con *inocencia*. ¿Por qué no ha de hacerlo? No es un fruto prohibido, como el de Adán. Si él lo ha plantado y Dios lo ha bendecido, es lógico que lo disfrute quien lo trabajó. Noé bebe, se emborracha y se desnuda. La borrachera derriba inhibiciones en la pseudoinocencia de ser inconsciente e irresponsable. Noé no se desnuda en público, sino en el recinto privado de su tienda (no se dice si la mujer posee una tienda aparte). Pero es imposible volver a la desnudez original del paraiso, ni por la magia del vino. Noé desnudo, sin saberlo, queda expuesto. La desnudez ya no es neutral: si Adán y Eva antes del pecado no se avergonzaban, después se avergonzaron.

La *desnudez* pública es infamante en Israel. Pueden recordarse los reproches de Micol a David, bailando medio desnudo (2Sm 6,20), la afrenta a los embajadores (2Sm 10,4). Más interesantes, me parecen los textos siguientes:

Hab 2,15 ¡Ay del que embriaga a su prójimo,
y lo emborracha con una copa drogada,
para remirarlo desnudo!
16 Bebe tú también y enseña el prepucio,
hártate de baldones y no de honores,
que te pasa la copa la diestra del Señor
y tu ignominia superará a tu honor.
Lam 4,21 a ti también te llegará la copa:
te embriagarás y te desnudarás.

El primer sujeto es masculino, el segundo femenino.

Algunos contraponen esta sensibilidad israelítica a la griega, lo cual no es del todo exacto. En la Grecia antigua, la homérica, la desnudez es oprobiosa. La plena aceptación pertenece a una época posterior. Leemos en la República de Platón, V.452 a-e:

> 'Distanciándonos de las burlas de los cómicos debemos examinar las cuestiones con seriedad y recordar que no ha pasado mucho tiempo desde que los griegos, como la mayor parte de los bárbaros, encontraban ridículo que los hombres se mostraran completamente desnudos. Cuando Cretenses y Espartanos introdujeron la gimnasia, ¿no se permitían los ciudadanos burlarse de aquellas novedades? Pero, cuando con el ejercicio, se vio que era mejor desnudarse que cubrir una parte del cuerpo, entonces lo que los ojos encontraban ridículo cedió ante lo que la razón encontró ser más conveniente'.

22. El *delito*. Tenemos pues a Noé tendido, borracho y desnudo en su tienda, Expuesto a la curiosidad morbosa de quien entre. Se supone que los hijos tenían libre acceso, lo cual parece sugerir que no vivían en sus tiendas con sus mujeres. Como si no estuvieran casados, contra lo que dice el narrador Sacerdotal en 8,15.18. Esto importa poco. Lo que importa es que frente al desvalimiento ausente de Noé se va a decidir la suerte de sus hijos.

'Cam vio la desnudez de su padre y salió a contárselo a sus hermanos'. ¿Es tan grave el delito como para justificar la próxima maldición paterna? Algunos autores han pensado que 'ver la desnudez' significa algo más, algún tipo de abuso sexual; y se apoyan en textos bíblicos que emplean el verbo *glh* = descubrir con el sustantivo *'erwa* = desnudez/partes pudendas. Interesan especialmente los capítulos 18 y 20 del Levítico que tratan del incesto empleando para las relaciones sexuales la fórmula *gilla 'erwat* N (17 veces en el cap. 18 y 7 en el 20). Además el capítulo 28 recapitula y atribuye semejantes delitos a los habitantes anteriores del país (cananeos): 'porque todas esas abominaciones las cometían los habitantes que os precedieron en la tierra, y la tierra quedó impura' 18,27. En Lv 20,11 *'erwat 'abiu gilla* significa tener relaciones con la mujer del padre (en contexto de

poligamia). Ez 16,36 acusa a Jerusalén personificada: 'Prostituta... por haber prodigado tus encantos y haber desnudado tus vergüenzas prostituyéndote con tus amantes...'. Hay una pequeña diferencia en el texto del Génesis, donde es Noé quien descubre/destapa y el hijo simplemente mira o ve. Sin fijarse en la distinción (que me parece significativa) hay autores que piensan en un abuso sexual del hijo con el padre. De ellos se aparta:

F.W. Basset, Noah's Nakedness and the Curse of Canaan. A Case of Incest? *VT* 21 (1971) 232-237. Apoyado en Lv 20,11 interpreta que Cam tiene relaciones con la mujer de su padre, como Rubén con Bilha (Gn 35,22); del incesto nace un hijo, Canaán a quien Noé maldice. Entonces ¿qué significa la acción delicada de los hermanos cubriendo a su padre' Es una adición, dice Basset. Lo cual es arreglar y adaptar el texto a su explicación. Además ¿a qué viene la borrachera? Quizá para actuar sin estorbos. ¿Y la desnudez de Noé?

Prefiero respetar el texto y explicarlo sencillamente recordando la instrucción de Ex 20,26 al sacerdote: 'no debes subir al altar por escalones, no sea que al subir, enseñes las partes' *pen tigalle 'erwateka*. A la vista de esta ley y de los textos citados al principio, especialmente el de Habacuc, creo que es mejor no arreglar el texto.

Otras explicaciones legendarias se pueden leer en el volumen citado de Graves y Patai, Myths and Legends of the Jews. El midras Genesis Rabba interpreta que Noé se desnudó para tener relaciones con su mujer y Cam los sorprendió (buen tema de psicoanálisis). En los Capítulos de Rabbí Eliezer se lee: 'Canaán entró y al ver la desnudez de su padre, le ató un hilo en su alianza (= pene) y lo castró'. Estas leyendas intentan agravar el delito de Cam = Canaán (voyeurismo, castración) para justificar la gravedad de la maldición.

Pero el texto bíblico no necesita de tales amplificaciones. Se trata, como apunta el mismo Rabbi Eliezer, de 'honrar al padre'; está en juego la piedad filial en asunto delicado. Cam ha abusado de la debilidad paterna, ha faltado al respeto al padre con su desvergüenza y encima ha divulgado la cosa. La piedad filial garantiza la continuidad armónica de las generaciones, la trasmisión de valores (Westermann). El padre ha sido humillado, ha perdido autoridad en la familia. Cicerón dice: *'Iustitia erga Deos religio, erga parentes pietas'*. El delito de Cam resalta en contraste con la conducta piadosa y respetuosa de los hermanos, que, sin mirar ni ver, cubren la desnudez. Cubrir como signo de devoción, de comprensión de debilidades.

Es el momento de recordar, además del precepto del decálogo, algunos consejos sapienciales, particularmente de Ben Sira. Combinando Eclo 31,25-31 con 3,10-13 obtenemos una lección sobre la indulgencia debida al hecho y la comprensión debida al padre:

31,3 Mientras se bebe vino, no reprendas al vecino
ni te burles de él cuando está alegre;
no lo afrentes con tus palabras
ni lo humilles delante de los demás.
3,10 No busques honra en la humillación de tu padre,
pues no sacarás honra de ella.
11 La honra de un hombre es la honra de su padre
y la deshonra de la madre es vergüenza de los hijos.
12 Hijo mío, sé constante en honrar a tu padre...
13 aunque chochee, ten indulgencia,
no lo abochornes mientras viva...
16 Quien desprecia a su padre es un blasfemo,
quien insulta a su madre irrita a su Creador.

Si el testimonio de Ben Sira nos resulta tardío, recordemos proverbios como 19,26 20,20 23,22 30,17.

En el relevo de la vida y las generaciones los tres hermanos no se distinguían en nada. No se cuenta que hubiera una preferencia paterna o materna o de Dios. Enteramente iguales se enfrentan con una situación y reaccionan de modo opuesto. La condición del paraiso después de la culpa actúa en este nuevo comienzo. El diluvio no ha lavado la mancha original. Dios benignamente 'hizo túnicas de piel para el hombre y su mujer y se las vistió' (3,21); Sem y Jafet piadosamente cubren con la capa la desnudez del padre. La hermandad se ha diferenciado en una decisión ética. Esta vez no es el menor quien sale mejor parado.

25-27. *Consecuencias*. La decisión de los tres hermanos acarreará consecuencias para ellos y sus descendientes. Estamos todavía en 'relatos de orígenes' donde las personas desempeñan papeles patriarcales, fundacionales. El destino futuro queda sellado por la bendición y maldición paterna. Adelantando doctrinas posteriores, podríamos citar Dt 30,15: *'Hoy te pongo delante vida y muerte, bendición y maldición'*.

Sobre la proyección de lo familiar en la esfera de pueblos puede verse: J. Hoftijzer, Some Remarks to the Tale of Noah's Drunkeness. *OTS* 12(1958)22-27.

a) Noé comienza por la maldición del hijo menor: '¡Maldito Canaán (Cam)! Será siervo de los siervos de sus hermanos'. Terrible maldición paterna que en la fraternidad introduce la desigualdad, que del libre hace esclavo. ¿Es ésta una nueva cultura? Una cultura que divide a los hombres en amos y esclavos. La diferenciación de la fraternidad no conduce a ese resultado. La esclavitud entra en la historia como una maldición. Como un castigo que se prolonga por generaciones por culpa del antepasado. El delito contra la piedad filial aparece así como 'pecado original' de una raza o pueblo.

b) La bendición de Sem introduce el nombre de Yhwh. Sem es descendiente de Set, el hijo que reemplazó a Abel; es el antepasado de los 'semitas', especialmente de Jacob = Israel.

c) La bendición de Jafet no utiliza el término técnico *brk* pues prefiere una paronomasia con el nombre del personaje: *yapt-yapet* = dilate a Jafet. Dilatar supone dar fecundidad y conceder el correspondiente espacio vital. No será un espacio autónomo, sino los poblados de Sem, en los cuales residirá en convivencia pacífica. Es una situación diferenciada sin dejar de ser fraterna: el mayor acoge en su territorio al menor. Hospitalidad generosa y sin problemas. El uso del término 'tiendas' en este final puede hacer resonar el término inicial, la 'tienda' de Noé, cuya intimidad fue violada y protegida. La convivencia no ha de ser ocasión para desnudar/despojar al vecino. También existe una piedad fraterna.

Hasta aquí maldición y bendiciones leidas en clave familiar. Pero el texto ha sido elaborado para imprimirle una interpretación en clave política de pueblos.

Identificación de los pueblos. Desde el punto de vista del Israel histórico se trata de tres ramas étnicas. El autor final ha sembrado datos como clave de identificación o como enigma.

a) El más sencillo es Canaán, introducido por un artificio no muy feliz: Cam se perpetua, se realiza históricamente en Canaán. A través de Cam recibe Canaán una maldición 'patriarcal', desde el origen de la nueva humanidad. No importa que Canaán sea pueblo semita, de lengua afín a la hebrea; el autor Sacerdotal y las Crónicas hacen a Canaán pueblo camita, descendiente de Cam, como los egipcios: Gn 10,6 1Cr 1,8. ¿Por qué escoge el autor a Canaán? El nombre es sinónimo de comerciante, mercader, una profesión que goza de mala fama en Israel: Os 12,8 Sof 1,11 Zc 14,21. Esta explicación no satisface, porque es posterior. Entonces ¿por la asonancia *kn'n* y el verbo *hikni'* = humillar, someter? En tal caso se esperaría que el autor hubiera explotado la paronomasia; aunque es verdad que la pudo haber dejado sumergida, como en otras ocasiones, para provocar el ingenio del lector (véase cap. 27). El enlace más cercano y simple es el que se funda en la tradición recogida más tarde por Lv 18: Los cananeos son los pobladores precedentes, expulsados o sometidos por los israelitas. La tierra de Canaán se llamará tierra de Israel.

b) La identificación de Sem, tras lo dicho, no ofrece dificultad. Históricamente Sem pervive en el pueblo de Israel. La bendición patriarcal que Sem recibe pasa sin ruptura a la línea patriarcal Abrahán-Isaac-Jacob. Correlativamente, en dirección ascendente, el título 'Dios de Israel' puede transformarse en 'Dios de Sem' (cambiando *'hly* en *'lhy*).

c) Más difícil es identificar como pueblo a Jafet o probar la identificación. Es gente extranjera que comparte el territorio de Israel. Se supone que por designio de Dios, que ha de ser aceptado. Budde pensó en los fenicios, Wellhausen defendió la candidatura de los filisteos. Contra lo cual arguye Speiser que 10,14 hace a los filisteos camitas. Y Vawter arguye: si hablara otro, podría ser; pero el Yavista no habla bien de los filisteos. Por eso se pregunta si no serán los heteos,

aduciendo Ez 16,3 'tu padre era amorreo, tu madre era hitita'; me parece que el contexto de Ez 16 invalida la hipótesis. Con reservas pienso que Jafet representa a los filisteos y a otros pueblos pacíficamente avecindados en Palestina.

Desde esta interpretación de Jafet como pueblo en convivencia pacífica con Israel se da el paso o salto a una interpretación alegórica, judía o cristiana: Jafet representa a los paganos que se convierten a la fe de Israel (Targum de Jonatán), a los paganos que se convierten al cristianismo (Santos Padres). El salto no se da en el vacío pues se apoya en el valor e interpretación simbólica de los nombres personales, ya presente en el texto del Génesis.

Conclusión. En castellano decimos 'echar un velo, cubrir con un velo'. Podemos servirnos de la expresión para caracterizar la acción de Sem y Jafet. Hay debilidades paternas sobre las que 'se echa un velo'. Tenemos una expresión proverbial que dice 'La capa todo lo tapa'. En cambio 'tirar de la manta' es descubrir algo vergonzoso o censurable que se mantenía reservado (M. Moliner).

En cuanto a la esclavitud, recordando el verso de Malaquías '¿No tenemos todos un mismo padre?' (2,10), reflexionamos: Sem, Cam y Jafet tienen el mismo padre, ¿por qué uno ha de ser esclavo de los otros? Quizá valga responder que filiación y hermandad son indisolubles: quien reniega de la filiación rehusando deberes elementales se excluye de la fraternidad. Con todo, tal situación no debe ser perpetua. También Canaán será llamado a la hermandad recobrada en la común filiación.

Apéndice. Es curiosa la interpretación que da del episodio Hirsch Cohen, The Drunkeness of Noe. Alabama 1974. Su tesis se puede resumir así:

> Después del diluvio le toca a Noé repoblar la tierra. Para ello tiene que acumular capacidad seminal y excitar su potencia sexual. Lo consigue gracias al vino, tradicional aliado del amor. Entra en la tienda de su mujer (*l'ohla*) y se desnuda. Cam se ha escondido para mirar, porque mirando el acto se apodera del poder sexual de su padre y lo deja impotente. Consumado el acto, Noé se duerme. Cam le quita la ropa, sale de la tienda y cuenta a sus hermanos lo sucedido, exhibiendo como prueba la ropa paterna. Ha robado la potencia viril y ahora es el más fuerte de los hermanos. Ellos toman manto para cubrir de nuevo al padre y evitan mirarlo para evitar el contagio de impotencia. Noé no podía deshacer lo hecho privando a Cam del poder adquirido; sólo le queda maldecir al nieto, Canaán, antes de que Cam le trasmita el poder sexual.

Los autores más citados de Cohen son: G. Bachelard, Psicoanálisis del fuego; T.H. Gaster, Thespis; I. Ginsberg, The Legends of the Jews; E.R. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period; Graves-Patai; R.B. Onians, Origins of European Thought; y el Zohar.

El libro está bien desarrollado y escrito, se comienza con curiosidad y se termina con escepticismo. El autor recurre a paralelos o semejanzas culturales, mitos, magia, etc. para sus deducciones, más ingeniosas que probadas. Con fantasía e ingenio transforma el relato bíblico.

Las hijas de Lot 19,30-38

Salto a este relato por su parentesco temático con el anterior. Después del diluvio Noé, después de la conflagración Lot. Tres hermanos, dos hermanas. La piedad filial separa a los hermanos, la complicidad une a las hermanas. Valor ambivalente del vino y relación con la sexualidad. El horizonte se estrecha aquí: a partir de Noé se dilata la humanidad por todo el mundo, a partir de Lot surgen dos reinos vecinos. Noé no está localizado, pertenece plenamente a los 'orígenes'; Lot está localizado, pertenece a un origen delimitado. Los paralelos que más nos interesan son la situación después de una catástrofe y las relaciones de filiación y hermandad.

El texto es unitario y no presenta dificultades. El estilo es tan escueto como si fuera resumen o boceto de los sucesos. No se puede señalar como modelo de arte narrativa: cualquier escritor podría explotar los elementos dramáticos que encierra. Si el término 'relato' resulta demasiado ancho, podemos llamarlo noticia genealógica. Este es el

Texto

30 Lot subió de Villamenor (Zoar) y se instaló en el monte con sus
dos hijas, pues temía habitar en Villamenor; así pues se instaló en
una cueva con sus dos hijas. *31* La mayor dijo a la menor:
- Nuestro padre ya es viejo y en la tierra ya no hay un hombre
que se acueste con nosotras como se hace en todas partes. *32* Vamos
a emborrachar a nuestro padre y nos acostamos con él: así daremos
vida a un descendiente de nuestro padre.
33 Aquella noche embriagaron a su padre y la mayor se acostó con
él, sin que él se diese cuenta cuando ella se acostó y se levantó. *34* Al
día siguiente la mayor dijo a la menor:
- Anoche me acosté yo con mi padre. Vamos a embriagarlo también esta noche y tú te acuestas con él: así daremos vida a un descendiente de nuestro padre.
35 Embriagaron también aquella noche a su padre, y la menor fue
y se acostó con él, sin que él se diese cuenta cuando ella se acostó
y se levantó. *36* Quedaron encinta las dos hijas de Lot de su padre.
37 La mayor dio a luz un hijo y lo llamó Paterno (= Moab), diciendo:
De mi padre (es el antecesor del Moab actual). *38* También la menor
dio a luz un hijo y lo llamó Poblano (= Amón) diciendo: Hijo de mi
pueblo (es el antecesor de los amonitas actuales).

Notas a la traducción.

30 'Villamenor': en los versos precedentes hay una paronomasia con el topónimo *so'ar*; traduzco de modo que funcione el juego estilístico. 'Una cueva': en hebreo con artículo determinado, la cueva.

31 'Padre': el término se usa doce veces en tan breve texto; otras dos veces suena como sílaba final de Moab. He mantenido la insistencia.

32 'Daremos vida': una traducción más libre sería: para tener descendencia de nuestro padre. He querido conservar el significado de dar vida, vivificar.

37 'diciendo: De mi padre': añadido según la versión griega.

38 'Amón diciendo': añadido según versiones antiguas.

Comentario.

30. Lot ha salvado su vida y la de sus dos hijas: es todo lo que le queda: *'Os envié una catástrofe tremenda, como la de Sodoma y Gomorra, y fuisteis como tizón sacado del incendio'* Am 4,11. Parece que le persigue la fatalidad. El escogió la zona más fértil, que resultó ser la más pecadora; y un diluvio de fuego la ha arrasado, ha 'volcado'=*hpk* la tierra con ciudades y cultivos. No sabemos si tenía hijos (compárese 19,12 con 19,14.16); si los tenía, los ha perdido. Ha perdido a su mujer, que se quedó tiesa, como de piedra, como de sal gema, hecha estatua que escarmienta a la posteridad. Solo le quedan las dos hijas, que han perdido a sus prometidos de Sodoma. Ha salvado a una familia reducida y mutilada, un resto, y casi parece que le basta. En la mentalidad antigua no basta: el 'resto' es anillo de continuidad. Hace falta salvar una posteridad que continúe el apellido. Noé entró en el arca con hijos e hijas, yernos y nueras. Lot salvará su vida entera si deja descendencia masculina; de lo contrario también él morirá mutilado. ¿Le importa a él ahora?

Si bien el relato bíblico no entra en análisis psicológico de sentimientos, el comentador no puede abstenerse totalmente de ellos. Se diría que por el momento a Lot sólo le interesa salvar la vida de los tres, como sea. El relato actual de Gn 19, atribuido al Yavista salvo el v 29, nos presenta un Lot indeciso, remolón: 'como no se decidía, los agarraron de la mano' v 16. Cuando le mandan refugiarse en la montaña, pide que perdonen a la ciudad menor del grupo, Villamenor, para refugiarse más fácilmente allí: 'yo no puedo ponerme a salvo en los montes, el desastre me alcanzará y moriré' v 19. Se lo conceden, se refugia en la ciudad y de nuevo le entra miedo y decide subir al monte. Allí se instala en una cueva.

Algunos autores se lo imaginan como representante de una cultura troglodita, como hombre de las cavernas. En el contexto del AT las cuevas son lugar ordinario de refugio, sin que impliquen un retroceso cultural. Se dice que Yabal es el antepasado de 'los que habitan en tiendas', no se dice que Lot lo sea de los que habitan en cuevas. En los montes se refugia el perseguido de Sal 11, en cue-

vas David (1Sm 22,1 23,13), Elías y los profetas (1Re 18,4.13 19,13), los israelitas ante las invasiones (Jue 6,2 1Sm 13,6), los judíos en la persecución de Antíoco (1Mc 1,31). El artículo determinado da por conocida o singulariza la cueva escogida, el verbo *yšb* indica una ocupación permanente. Se detiene allí la trayectoria fatal de Lot: beduino rico en Canaán, se traslada a la vega fértil junto a ciudades prósperas, pasa de la vega al monte, de la ciudad principal a la más pequeña, de allí a una cueva. Toda la iniciativa de Lot es sobrevivir.

31. El *incesto*. El relato se salta un tiempo intermedio para introducir la iniciativa de la hija mayor. A las hijas no les basta sobrevivir, no se contentan con una vida mutilada suya y de su padre. La apetencia sexual, 'como se hace en todas partes', y mucho más el instinto de maternidad, las empuja a excogitar un remedio a su soledad. De donde brotan tema y problema del relato: no hay más que dos hermanas jóvenes y su padre entrado en edad. El dilema es o maternidad frustrada o incesto. Hace falta detenerse en este punto.

El horror al incesto ¿es sentimiento instintivo o tabú cultural? Hay culturas antiguas en que el rey se casa con una hermana. En Israel el incesto se define por grados (véase Lv 18 y 20). Los patriarcas buscan parientes próximos para sus hijos: Rebeca era prima de Isaac, lo mismo que Raquel y Lía de Jacob. Hasta tiempos tardíos, quizá por afán arcaizante, perdura la tendencia: es tema central del libro de Tobías. Amnón pudo haber pedido por esposa a su hermanastra Tamar (1Sm 13,13). Es distinto el caso entre padres e hijos: semejante incesto es aborrecido en cualquier cultura (No me parece que tenga razón Basset l.c. cuando dice que es tolerable el incesto de padre con hija, intolerable el incesto del hijo con la mujer del padre, aunque no sea su madre).

Con qué ponderaciones introduce Ovidio su historia del amor incestuoso de Mirra, Metamorfosis X,298-518:

Canto un hecho terrible. Retiraos, muchachas, padres, retiraos.
Si mis versos halagan vuestras mentes,
no creáis el relato, no creáis que haya sucedido.
Si creéis el hecho, creed también el castigo. (300-304).

No voy a tocar la vertiente psicoanalítica del asunto (complejo de Edipo) ni a discutir el origen religioso o económico de las leyes contra el incesto (Lévi-Strauss). Para ilustrar el texto bíblico es más interesante recordar que el tema es frecuente en muchas literaturas, como si hubiera excitado una fascinación morbosa. Entre nosotros son numerosas las versiones recogidas por escrito y orales del romance de Delgadina, la muchacha solicitada por su padre. Es uno de los más populares de nuestra tradición y ha perdurado varios siglos; exalta la resistencia y la incolumidad final de la heroina. En su comparación, el texto bíblico contiene implícita una tensión dramática no explotada. Por no hablar de la lucha interior de sentimientos y del monólogo interno de Mirra en los versos de Ovidio. La diferencia nos ayudará a definir el sentido del texto bíblico.

Orígenes en su homilia 5 sobre el Génesis ha captado ese sentido dramático, aunque no lo desarrolla:

Las hijas piensan que han quedado vivas ellas solas con el padre. Por eso arden en deseos de restaurar la raza humana y se consideran llamadas a recomenzar la historia. Aunque les parecía grave hurtar el abrazo de su padre, más grave les parecía la impiedad de permitir que se extinguiera la esperanza de posteridad a costa de salvar la virginidad'.

Más interesantes y penetrantes estas breves reflexiones de Orígenes que las discusiones de comentaristas posteriores sobre si pecó Lot o pecaron sus hijas.

La *maternidad*. Las dos hermanas se sobreponen al horror instintivo y a las trabas sociales -ya no existe sociedad para ellas-. No por amor sexual al padre, sino por deseo de posteridad, por ansia de maternidad. Un texto del profeta Isaías, 3,25-4,1, refleja el pánico de las mujeres amenazadas por la escasez de varones:

Aquel dia siete mujeres agarrarán a un solo hombre,
diciéndole: comeremos de nuestro pan,
nos vestiremos con nuestra ropa;
danos sólo tu apellido, quita nuestra afrenta.

Y la hija de Jefté llora por las montañas su maternidad frustrada, Jue 11, 37-39. Este es el drama de las dos hijas de Lot. En el fondo amor a la vida, aun sin especial apetencia sexual. (Es extraño que Procksch observe solamente la frivolidad de las muchachas). Amor a la vida más allá de la muerte colectiva, que se ha llevado también a sus prometidos. Afán de vida exacerbado por la catástrofe apenas vivida. La expresión *ḥyh zr'* = dar/tener descendencia se aplica a las aves en 7,3. Analíticamente, pieza a pieza, nos daría este resultado: la 'semilla' que reciben 'del padre' ellas la 'vivifican'. El Yavista ha explicado el nombre de Eva Hawwa apelando a la raiz *ḥyh* en conjugación piel con el sentido de dar vida: 'el hombre llamó a su mujer Vitalidad = *Ḥwh* por ser la madre de todos los vivientes'. Las hijas de Lot quieren ser madres de nueva vida después de haber sido expulsadas de aquella región que 'parecia un paraiso' (o parque divino, 13,10).

La *embriaguez*. Las dos hermanas no tienen nombres: son simplemente la mayor y la menor. Hay acuerdo perfecto, si no lo queremos llamar complicidad. La única diferencia es una noche y un día de distancia, asegurando la primera noche a la mayor. El acuerdo las anima y tranquiliza. Pero ¿estará el padre dispuesto a colaborar? Desde luego que no. Por eso apelan al engaño y buscan un tercer cómplice para desnudar a su padre: el vino. (Aquí el recuerdo de Noé y de la especulación de H. Cohen). El vino excita al padre y lo deja medio inconsciente: 'no se dará cuenta' de lo que hace o hacen con él. (Es interesante encontrar también el tema del vino, 'gravem vino Cyniram', en el relato de Ovidio, X 438).

37-38. Los *hijos*. La preñez de las dos hermanas solteras en la cueva ante los ojos ignorantes y atónitos del padre, es un tema que no ha solicitado la atención del narrador bíblico, apremiado por llegar al trance del parto. ¿Es triunfo o deshon-

ra? Para ellas un triunfo, que proclaman al imponer el nombre a sus hijos. Como Eva cuando dio a luz al primogénito 'con la ayuda del Señor', y ella, no el marido, impone al hijo un nombre que perpetúe su triunfo. Von Rad añade otro motivo de gozo: los hijos son de 'pura raza', sin mezcla de extraños, como eran los prometidos de Sodoma; tema que había notado ya Lods.

El narrador israelita y sus oyentes se burlan de ese grito de triunfo: resulta que moabitas y amonitas, los vecinos molestos, son incestuosos de nacimiento, son fruto de una abominación primigenia. Qué diversa la línea patriarcal de Abrahán, Isaac y Jacob. Dt 23,41 legisla: *'No se admiten en la asamblea del Señor moabitas ni amonitas... ni aun en la décima generación'*.

En contraste con los tres hijos de Noé, las dos hijas de Lot trabajan hermanadas. La colaboración o complicidad de ambas era necesaria para el éxito del plan. Si la menor se hubiera negado, podría haber alertado a su padre. Las dos actúan de acuerdo: ¿por la hermandad? ¿por la igualdad de situación y sentimientos? De la soledad, a través del incesto, surgen como matriarcas de dos pueblos. Raquel y Lía, con sus rivalidades, serán madres de tribus. No es poco ser madres de pueblos. Tal es la gloria ambigua de las dos hermanas hijas de Lot.

A. Lods, La caverne de Lot. *RHR* 95 (1927) 204-219. Es un estudio de religiones comparadas, rico en información. Observa el parentesco con el relato de Tamar (Gn 38). Señala los dos aspectos: el triunfo de las jóvenes madres y la burla de sus vecinos. Aduce paralelos interesantes.

Para más paralelos puede consultarse: J.R. Porter, The Daughters of Lot. *Folklor* 89 (1978) 127-141.

Merece citarse una observación de Coats o.c.: 'El que ofreció sus hijas para la satisfacción sexual de los pervertidos vecinos ahora es objeto de la relación sexual incestuosa con sus hijas'.

El grito de la sangre, el ansia de vida, de una vida que continúa más allá de ellas, hermana a las dos futuras matriarcas de dos pueblos. Suministrando la droga del vino, engañando, violentando de algún modo al padre, estas dos mujeres ostentan una grandeza ambivalente, sombría y luminosa. Por ellas ha triunfado la vida. En el fondo, en un plano próximo, queda Sodoma: el sacrificio de la vida en aras del placer momentáneo; los habitantes de Sodoma, sodomitas, ansiosos de violentar carnalmente a los huéspedes angélicos. Ellos no buscan la vida, sino consumir la vida en el placer. Los dos prometidos de las muchachas, invitados a huir de la ciudad ante el peligro inminente, se burlan del huésped y posible suegro. Ellos no buscan la vida, y la muerte los devora en sus llamaradas. Del incendio se salvan las dos doncellas, con conciencia lúcida y contrastada del valor de la vida. Una cueva perdida en una montaña sin nombre se convierte en tálamo y cuna de nueva vida: creced y multiplicaos.

Por encima de las risas de los oyentes israelitas, que se burlan del origen incestuoso de sus vecinos, nosotros, lectores modernos, nos inclinamos turbados y

respetuosos. En tal actitud podemos escuchar el grito de la vida, más poderoso y noble que el puro deseo de placeres infecundos.

NO HAYA PLEITOS, QUE SOMOS HERMANOS

Al abordar los relatos patriarcales, quiero mencionar dos obras de conjunto: W. McKane, Studies in the Patriarchal Narratives. 1977. A.R. Millard y D.J. Wiseman, Essays on the Patriarchal Narratives. 1980.

El capítulo 13 relata algo trascendental para la historia venidera. El narrador, encaramado en la plataforma de autor omnisciente, hace remontar al patriarca Abrahán la realidad de su tiempo. Bueno, no omnisciente, sino sabedor de sucesos y situaciones hasta el día en que le toca vivir y vislumbrando quizá el futuro. Vislumbre y esperanza.

Una elección de territorio trascendental. Porque ése será el territorio de sus descendientes, al cabo de siglos, y en oleadas sucesivas hasta nuestros días. No se puede negar una conexión espiritual invocada entre el moderno estado de Israel, avecindado en Palestina, y el capítulo 13 del Génesis.

En rigor Abrahán no elige, sino que cede la elección a su 'hermano' Lot. El generoso contentarse de Abrán es la paradoja del capítulo. Paradoja y no dramatismo, porque el protagonista no aprecia lo que se juega en la elección y porque el lector ya sabe lo que va a suceder. Sin tensiones, en un arreglo fraternal se resuelve el asunto.

He llamado 'hermanos' a Abrahán y Lot respetando el lenguaje bíblico. En términos estrictos de parentela son tio sobrino, según la genealogía:

Teraj

Abrán Najor Harán

Lot Milca

El término hebreo *'aḥ* abarca más que el castellano hermano: incluye relaciones de primos, tios y sobrinos, miembros de la gran familia, del clan, de la tribu; todos los israelitas son 'hermanos' para el Deuteronomio. El inocente proceso semántico de expansión encierra una lección profunda: ¿debemos restringir o ensanchar nuestro concepto, nuestra idea, nuestro sentido de la hermandad?

El hecho histórico, el que Moab y Amón habitasen en Transjordania y los israelitas en Palestina o Canaán, surge en el texto literario como asunto doméstico y es consecuencia de un arreglo fraternal.

El relato en su versión actual se lee sin tropiezos. El primer verso del capítulo funciona como conclusión de lo que precede: registra la vuelta de Abrán desde Egipto. Y añade un dato necesario para lo que sigue: 'y Lot con él'. El relato está enmarcado por dos referencias a sendos altares en honor del Señor y lleva una serie de empalmes con el resto del libro. El v 10 alude al paraiso o jardín del Señor; el v 13 prepara los acontecimientos de los capítulos 18-19; la separación de los hermanos es semejante a la de Jacob y Esaú según 36,7; la promesa de Dios en vv 14-17 es una pieza de la columnata que sustenta el curso narrativo de los patriarcas, y suena después de 12,2.7.

Podando el texto de presuntas adiciones, quedaría el tenor siguiente:

2 Abrán poseía muchos rebaños y plata y oro. 5 También Lot, que acompañaba a Abrán, tenía ovejas y vacas y tiendas. 7 Por ello surgieron disputas entre los pastores de Abrán y los pastores de Lot. 8 Abrán dijo a Lot:

- No haya pleitos entre nosotros ni entre nuestros pastores, que somos hermanos. 9 Tienes delante todo el país: sepárate de mí. Si vas a la izquierda, yo iré a la derecha; si vas a la derecha, yo iré a la izquierda. 10 Lot echó una mirada y vio que toda la vega del Jordán hasta la entrada de Zoar era de regadío, como Egipto. 11 Lot se escogió la vega del Jordán y marchó hacia Levante. Así se separaron los dos hermanos. 12 Abrán habitó en Canaán.

El texto así aislado cuenta una separación amistosa de hermanos, concentrada en la generosidad del mayor y concluida con la mención escueta de Canaán. Sobre ella uno o varios autores habrían sobrepuesto la interpretación teológica del hecho, y con oportunos incisos lo habrían encajado hábilmente en la estructura de la historia patriarcal. La cosa no es improbable. (Véase la exposición de Westermann). A nosotros nos toca ahora comentar el texto final, mucho más rico y significativo.

M.M. Schaub, Lot and the Cities of the Plain. A little about a Lot. ProcEast Great Lakes BiblSoc 2 (1982) 1-21.

Texto

1 Abrán con su mujer y todo lo suyo subió al Negueb; y Lot con él.
2 Abrán poseía muchos rebaños y plata y oro. *3* Se trasladó por
etapas del Negueb a Betel, el lugar donde había fijado al principio su
tienda, entre Betel y Ay. *4* Al lugar donde había erigido al comienzo
un altar, donde había invocado Abrán el nombre del Señor. *5* Tam-
bién Lot, que acompañaba a Abrán, tenía ovejas y vacas y tiendas. *6*
El país no les permitía vivir juntos porque sus posesiones eran inmen-

sas, de modo que no podían vivir juntos. *7* Por ello surgieron dispu-
tas entre los pastores de Abrán y los pastores de Lot. (En aquel tiem-
po Cananeos y Fereceos habitaban en el país). *8* Abrán dijo a Lot:
- No haya pleitos entre nosotros ni entre nuestros pastores, que
somos hermanos. *9* Tienes delante todo el país: si vas a la izquierda,
yo iré a la derecha; si vas a la derecha, yo iré a la izquierda.
10 Lot echó una mirada y vio que toda la vega del Jordán hasta la
entrada de Zoar era de regadío, como un paraiso, como Egipto (Eso
era antes de que el Señor destruyera a Sodoma y Gomorra). *11* Lot
se escogió la vega del Jordán y marchó hacia Levante. Así se separa-
ron los dos hermanos. *12* Abrán habitó en Canaán y Lot habitó en
las ciudades de la vega, acampando junto a Sodoma. *13* (Los vecinos
de Sodoma eran perversos y pecaban gravemente contra el Señor).
14 Cuando Lot se hubo separado de él, el Señor dijo a Abrán:
- Desde el lugar donde te encuentras echa una mirada y contem-
pla el norte, el mediodía, el levante y el poniente. *15* Todo el país
que contemplas te lo daré a tí y a tu descendencia para siempre. *16*
Haré a tu descendencia como el polvo de la tierra: si se puede contar
el polvo de la tierra, se contará tu descendencia. *17* Anda, recorre el
país a lo largo y a lo ancho, que a tí te lo daré.
18 Abrán alzó la tienda y fue a establecerse al encinar de Mambre en
Hebrón. Allí erigió un altar al Señor.

Notas a la traducción

7. Pongo en paréntesis esa nota o glosa que marca distancia temporal entre el relato y los hechos contados.

10. 'Paraiso': a la letra jardín o parque del Señor.

Comentario

1. El *código geográfico*. La geografía concentra el interés del autor, desde el primer verso. Por una parte se leen algunos nombres precisos, Negueb, Betel, Hebrón, Mambré, la Vega del Jordán; con referencias a los habitantes. Se habla del país, se mencionan los puntos cardinales, se recuerda Egipto; se menciona 'el lugar'. Curiosamente el autor no dice donde se encuentran Abrán o Lot cuando miran. Aquí se escucha una preocupación realista, concreta: aunque se mueven, los personajes están localizados, avecindados. No es un 'relato de orígenes', aunque tiene valor fundacional.

El primer verso y el tercero son un desandar el camino trazado en el capítulo 12: Siquén-Betel-Negueb-Egipto, solo que sin pasar de Betel. Podemos imaginar a Abrán como beduino que acampa en tiendas y se traslada en una zona de trashumancia. Después de una transmigración interina hasta Egipto, retorna a las regiones ya exploradas. El libro llamará varias veces a Canaán *'ereṣ megurim* tierra de andanzas, que en el caso puede denotar la trashumancia: véanse 17,8 28,4 36,7 37,1 47,9.

4. Sobre el altar hablaré al final. Aquí sirve para localizar un paraje.

5. *Paralelos y divergencias*. Los dos personajes siguen una trayectoria paralela que se hace divergente en un punto. No rompen el paralelismo inicial algunas diversidades. Suben juntos (v 2), los dos son ricos (2.5), los dos se asentarán (12), los dos 'echan una mirada' (10.14). El que Abrán posea también 'oro y plata' (¿regalos del Faraón?) es poco importante; la divergencia surge en la elección. En el caso presente la hermandad no ha producido diferenciación cultural, por ahora.

6-7. Precisamente por la falta de diferenciación, porque los dos poseen numerosos rebaños, surgen *disputas*. Las riquezas son origen de tensiones y riñas porque necesitan amplio espacio vital, y la tierra madre no puede alimentar a tantos animales. El texto dice que 'no podían vivir juntos'= *yaḥdaw*, que es lo contrario de *lebaddo* = solo. Esto nos permite recordar a Isaías 5,8:

> ¡Ay de los que añaden casas a casas
> y juntan campos a campos,
> hasta no dejar sitio y vivir ellos solos *lbd*
> en medio del país!

Isaías habla de ricos y pobres, el Génesis de dos ricos. En esas condiciones la tierra no basta para todos. Naturalmente el problema son los pozos. Los rebaños necesitan pastos, los pastos necesitan agua, y donde apenas llueve, el agua la suministran los pozos. Controlar los pozos es controlar los medios de producción. Aunque la tierra sea físicamente espaciosa, su caudal de fecundidad es limitado: véanse 21,25-31 y 26,12-33.

Las riñas surgen primero entre los pastores, pueden saltar fácilmente a los amos.

8-9. *Separación pacífica*. Abrán estima la paz más que cualquier ganancia: *'Más vale mendrugo seco con paz que casa llena de festines y pendencias'* Prv 17,1. Si no pueden vivir juntos sin reñir, se buscará la paz por la separación. ¿No es triste que para mantener la fraternidad haya que separarse? El Salmo 133,1 canta: *'Ved qué dulzura, qué delicia convivir los hermanos unidos'=šebet 'aḥim gam yaḥad.*

Abrán no expulsa al sobrino para quedarse él solo en paz: ¿sería eso hermandad? Primero traza una línea mental de demarcación, a derecha e izquierda, que puede equivaler a sur y a norte. Después vendrá el reparto. Por edad y parentesco él tiene derecho a elegir; pero cede su derecho y deja la elección al sobrino. Una larga tradición -Cicerón, Séneca, Ambrosio, Agustín, Ruperto- recogida por Perera, propone la siguiente norma: el mayor divida, el menor escoja. Ambrosio lo formula: *'firmior dividat, infirmior eligat'*.

Efectivamente, si la tierra es estrecha y no puede con ambos, la tierra madre es ancha y yace ante ellos. Véanse 20,15 34,10 47,6, donde los habitantes legítimos acogen a extranjeros o emigrantes. La tierra hay que poblarla (Is 45, 18), aunque ya la habiten cananeos y fereceos (dice la glosa de 7b).

10-13. *Elección*. Toda decisión introduce un momento 'decisivo'. Por eso el verso 10 lo declamaría el recitador con mesura y énfasis: 'echó una mirada, dirigió la vista...'. El narrador se traslada imaginativamente a un punto privilegiado de observación desde donde se contempla la cuenca del Jordán hacia el sur. Es un punto de relativa aridez, de cercanías ocres con escasas manchas verdes, que exacerba el contraste. ¡Qué maravilla lo que Lot contempla! Una comarca de regadío, como Egipto bañado por el Nilo (véase Dt 10,10-12), como el jardín del Señor o el paraiso terrenal (si tomamos *Yhwh* con función de superlativo, tendríamos 'un jardín divino'; cfr Ct 8,7). Nm 24,6 dice algo semejante, aplicado como comparación a 'las tiendas de Jacob, las moradas de Israel':

> Como vegas dilatadas, como jardines junto al rio,
> como áloes que plantó el Señor,
> como cedros junto a la corriente.

¿Es posible volver al paraiso? ¿Se encuentra a unas jornadas de camino? En este punto el texto anticipa un dato escalofriante: 'antes de que el Señor arrasara Sodoma y Gomorra'. El paraiso se convertirá en infierno. El autor hace cómplice al lector frente a la ignorancia de Lot (ironía dramática).

Lot piensa solo en el futuro inmediato y se deja encandilar por la apariencia. Una comarca de regadío puede ser tentadora para el nómada que busca agua asegurada o piensa hacerse sedentario. 'Y se escogió la cuenca del Jordán'. Cuando el texto adquiere la forma definitiva, los oyentes o lectores conocen muy bien el resto de la historia. Lot se establece 'en las ciudades', o más bien 'planta las tiendas junto a Sodoma'. La segunda noticia parece corregir o precisar la primera. Al principio continúa su vida de pastor, solo que en la cercanía y al amparo de la cultura urbana; en el capítulo 18 Lot posee una casa en la capital. (Véase el comentario al cap. 34).

Abrán habitó en Canaán: se queda con lo que dejan. Continuó su existencia de pastor trashumante en aquellas regiones. Se ha consumado la separación de los hermanos y el relato podría terminar aquí. Para oidos israelitas basta decir que habitó en Canaán: es la tierra prometida.

14-17. *La promesa*. El relato quiere prolongar la divergencia de las líneas antes paralelas. Aquí sólo se lee una expresión común: 'echa una mirada'. Se diría que

tras la elección de su sobrino, a Abrán no le queda nada que hacer; le basta con aceptar la parte desdeñada. Pero si Abrán no tiene nada que añadir, Dios sí puede añadir algo. El Señor toma la iniciativa, coloca a Abrán en un observatorio imaginario mejor, le ordena mirar en torno, promete darle la tierra en propiedad perpetua. Insistamos en las diferencias queridas por el autor: Lot contempla una zona, Abrán mira a la redonda; Lot escoge, Abrán recibe lo que Dios le da.

Abrán invitaba a Lot y éste miraba; Dios manda mirar a Abrán. No en una dirección, no concentrando la vista en una zona limitada, sino a la redonda, a los cuatro puntos cardinales, cuanto abarquen los ojos. Geográficamente sólo serviría como observatorio el monte Hebal, en el centro de Palestina. Pero el autor supone un monte imaginario, centro de un horizonte extensísimo. Como canta Gerardo Diego del Urbión:

Es la cumbre, por fin, la última cumbre,
y los ojos en torno hacen la ronda
y cantan el perfil a la redonda
de media España y su fanal de lumbre.

La mirada es como tomar posesión anticipada con la vista (según Daube).

Abrán no elige; Dios le dará un territorio para él y sus descendientes. Dios es el dador y la tierra es suya. Se va afianzando y definiendo la promesa de 12,7. La descendencia será numerosa, como el polvo de esa tierra, pero cabrán todos en la tierra.

A la mirada debe añadir Abrán el contacto físico recorriendo la tierra: otro modo de tomar posesión. 'Como los romanos el ambitus en torno al territorio, así Abrán deberá ejecutar el transitus como símbolo de toma de posesión' (Procksch). Cuando un día Josué esté por realizar lo anunciado y prometido, el narrador introducirá un oráculo del Señor para Josué: '*la tierra donde pongáis el pie os la doy*'. En adelante las 'andanzas' de Abrahán irán cumpliendo la presente orden de Dios.

18. El *altar*. La primera etapa concluye en Mambré junto a Hebrón, uno de los lugares más estrechamente ligados a la memoria de Abrán (no sabemos si a causa de la localización de su sepulcro o por influjo de David, ungido rey en Hebrón: 2Sm 2). 'Allí erigió un altar al Señor': es la última frase del capítulo y hace eco al altar de Betel mencionado en el v 4. La función de enmarcar adquiere significado profundo: es la respuesta de Abrán a la promesa de Dios. Con ese altar, Abrán reconoce que la tierra, lugar a lugar, es propiedad del Señor. En el corazón de un país de paganos, cananeos y fereceos (v 7) va sonando el nombre del Señor, pronunciado por Abrán, y sendos altares conmemoran su presencia y dominio. En los extremos del relato el Señor con su altar; en medio del capítulo la generosidad pacífica y fraterna de Abrán. Puede y sabe ser generoso con su hermano quien tiene un Dios tan generoso.

Sobre este capítulo pueden consultarse: W. Vogels, Lot in his Honor restored. A Structural Analysis of Gn 13,2-18. *Eglise et Théologie* 10 (1979) 5-12. En él defiende que Abrán hizo mal en dividir una tierra que Dios consideraba indivisible, en cambio Lot prefirió retirarse. L.R. Helyer, The Separation of Abram and Lot: its Significance in the Patriarchal Narratives. *JSOT* 26 (1983) 77-88. Defiende que Lot, al separarse, deja a Abrán sin descendencia, poniendo en peligro la promesa divina.

Este episodio nos traslada por semejanza a dos miradas en torno, sólo que sin el motivo de la fraternidad. Moisés antes de morir, sin poder entrar en la tierra prometida, la contempla desde el monte Fasga, Dt 34:

1 Moisés subió de la estepa de Moab al monte Nebo, a la cima del Fasga, que mira a Jericó, y el Señor le mostró toda la tierra: Galaad hasta Dan, 2 el territorio de Neftalí, Efraín y Manasés, el de Judá hasta el Mar Occidental, 3 el Negueb y la comarca del valle de Jericó (la ciudad de las palmeras) hasta Zoar; y le dijo:
4 - Esta es la tierra que prometí a Abrahán, a Isaac y a Jacob diciéndoles: Se la daré a tu descendencia. Te la he hecho ver con tus ojos, pero no entrarás en ella.

Moisés cierra los ojos llenos de esta última visión. Recorrerla y tomar posesión de ella será tarea del sucesor, Josué. Abrán miraba la lontananza del futuro, lleno de fe y esperanza; Moisés mira con nostalgia la tierra próxima e inalcanzable. Véase también Dt 3,27.

El otro episodio lo cuenta Mateo y Lucas y es como una inversión y perversión del texto del Génesis:

Mt 4,8 Después se lo llevó el diablo a una montaña altísima y le mostró todos los reinos del mundo con su esplendor, diciéndole:
9 - Te daré todo eso si te postras y me rindes homenaje,
Lc 4,5 Después, llevándolo a una altura el diablo le mostró en un instante todos los reinos del mundo y le dijo:
6 - Te daré todo ese poder y esa gloria, porque me lo han dado a mí y yo lo doy a quien quiero; si me rindes homenaje, todo será tuyo.

Está la montaña altísima, la mirada en torno, todo el mundo en vez de un pequeño país. A Abrán se lo ofrece el Señor por su fe y desprendimiento, y el patriarca reconoce al Señor erigiéndole un altar. A Jesús se lo ofrece quien se ha arrogado un poder, y se lo ofrece a la ambición desmedida y exige el acto de homenaje. Jesús recibirá del Padre la soberanía después de su renuncia y su acatamiento.

Puede verse también Ap 21,10. El tema de la mirada desde la montaña se lee también en el folklore de diversos pueblos.

En cuanto a la fraternidad, el evitar riñas, el buscar la paz por la separación, podemos recordar un episodio y una enseñanza de Pablo. Se trata del terreno de evangelización y de los compañeros en la tarea, He 15,36-41. Parece ser que Pablo no tenía un carácter muy apacible y que exigía mucho de sus compa-

ñeros y colaboradores. Surgió la tensión, 'el conflicto se agudizó tanto, que se separaron. Bernabé se llevó a Marcos y se embarcó para Chipre, Pablo por su parte escogió a Silas'.

En 1Co 6,4-8 amonesta a los cristianos contra los pleitos:

> 5 ¿No os da vergüenza? ¿Así que no hay entre vosotros ningún entendido que pueda arbitrar entre dos hermanos? 6 No señor; hermano con hermano se meten en un proceso, y además ante no creyentes. 7 De cualquier manera, ya es ciertamente un fallo que haya procesos entre vosotros. ¿Por qué no mejor sufrir la injusticia?, ¿por qué no mejor dejarse robar? En cambio, sois vosotros los injustos y los ladrones, y eso con hermanos vuestros.

Podemos terminar este comentario con otra frase de Pablo: *'Dios no quiere desorden, sino paz'* 1Co 14,33.

EL RESCATE DE LOT

En 13,18 podía terminar todo: los hermanos se han separado en paz. 'Más vale vecino cerca que hermano lejos' Prv 27,10. Lot se aleja de la vida nomádica y se inserta poco a poco en la vida urbana. Con todo, separarse no significa romper los lazos de fraternidad. Es lo que nos va a exponer el capítulo 14. Voy a sacrificar las consideraciones críticas, abundantemente desarrolladas por otros, para enfocar el tema de la fraternidad.

El nómada vive un poco al margen de la historia y la política. Al entrar Lot en la cultura urbana de la Pentápolis, o confederación de ciudades con sus reyes respectivos, entra sin pensarlo en el mundo de las relaciones internacionales, de pueblos a pueblos. Sin pensarlo ni quererlo, se ve metido en un conflicto bélico. El narrador parece saborear la magnitud del encuentro militar: 'cinco reyes contra cuatro'.

Texto

14,1 Siendo Amrafel rey de Senaar, Arioc rey de Elasar, Codorla-
homer rey de Elam, Tideal rey de Pueblos, declararon la guerra a Be-
ra rey de Sodoma, a Birsa rey de Gomorra, a Sinab rey de Admá, a
Semabar rey de Seboín y al rey de Bela (o Soar). *3* Todos ellos se
reunieron en Valsidín (o Mar de la Sal). *4* Doce años habían sido va-
sallos de Codorlahomer, el décimo tercero se rebelaron. *5* El décimo
cuarto llegó Codorlahomer con los reyes aliados y derrotó a los refai-
tas en Astarot Carnain, a los Zuzeos en Ham, a los emeos en Savé de
Quiriatain y a los hurritas en la montaña de Seir hasta el Parán junto
al desierto. *7* Se volvieron, llegaron a Fuenteljuicio (o Cades) y de-
rrotaron a los jefes amalecitas y a los amorreos que habitaban en Pe-
dregal de Palma.

8 Entonces hicieron una salida el rey de Sodoma, el rey de Gomorra,
el rey de Admá, el rey de Seboín y el rey de Bela (o Soar), y presen-
taron batalla en Valsidín *9* a Codorlahomer rey de Elam, Tideal rey
de Pueblos, Amrafel rey de Senaar y Arioc rey de Elasar: cinco reyes
contra cuatro. *10* Valsidín está lleno de pozos de asfalto: los reyes
de Sodoma y Gomorra, al huir, cayeron en ellos; los demás huyeron
al monte. *11* Los vencedores tomaron las posesiones de Sodoma y
Gomorra con todas las provisiones y se marcharon. *12* También se
llevaron a Lot, sobrino de Abrán, con sus posesiones, pues habitaba
en Sodoma.
13 Un fugitivo fue y se lo contó a Abrán el hebreo, que habitaba en
el Encinar de Mambré el amorreo, hermano de Escol y Aner, aliados
de Abrán. *14* Cuando oyó Abrán que su hermano había caido prisio-
nero, reunió a los esclavos nacidos en su casa, trescientos dieciocho, y
salió en su persecución hasta Dan; *15* cayó sobre ellos con sus cria-
dos de noche, los derrotó y los persiguió hasta Joba al norte de Da-
masco. *16* Recuperó todas las posesiones, también recuperó a Lot su
hermano con sus posesiones, las mujeres y su gente. *17* Cuando
Abrán volvía vencedor de Codorlahomer y sus reyes aliados, el rey de
Sodoma salió a su encuentro en Valsavé (o Valderrey). *21* El rey de
Sodoma dijo a Abrán:
- Dame la gente, quédate con las posesiones.
22 Abrán replicó al rey de Sodoma:
- Juro por el Señor Dios Altísimo, creador de cielo y tierra,
23 que no aceptaré ni una hebra ni una correa de sandalia ni nada de
lo que te pertenezca; no vayas a decir luego que has enriquecido a
Abrán. *24* Sólo acepto lo que han comido mis mozos y la parte de
los que me acompañaron. Que Aner, Escol y Mambré se lleven su
parte.

Notas a la traducción

3. El Mar de la Sal o Lago Salado es el Mar Muerto.

14. 'Hermano': así llama el texto hebreo al sobrino.

Comentario

Los cinco reyes (reyezuelos, diríamos nosotros) de la Pentápolis son un dato verosímil. La coalición de grandes reyes y los movimientos de tropas resultan fantásticos en este punto del Génesis.

Podría tratarse de rutas caravaneras, y la lucha sería por el control de las comunicaciones comerciales al este del Jordán. También puede tratarse de listas e itinerarios antiguos utilizados o ensanchados por un autor y reinterpretados a mayor gloria de Abrán.

El carácter militar de la empresa es coherente. Abrán es un jeque que dispone de una conspicua milicia de 318 hombres, interviene en la batalla, tiene voz en el reparto del botín, Estos datos genéricos de una campaña antigua no son inverosímiles.

Sobre estos aspectos pueden consultarse: N.E.A. Andreasen, Genesis 14 in its Context. Script in Context. *PittsburghThMonSeries* 34 (1980) 59-77. A. Zeron, Abran's 318 Retainers (Gen 14) *Tarbiz* 52 (1982/83) 129-132.

12. 'Lot habitaba en Sodoma'. Lot goza y sufre las consecuencias de su inserción en la cultura urbana, no regida exclusivamente por leyes de parentesco, familia o clan. El emigrante o residente extranjero participa en los azares de la ciudad. Así se encuentra un día Lot con los suyos prisionero de guerra, botín de una victoria. Y por Lot se verá Abrán enredado en la contienda. Por su parte Lot se convierte en mediador de salvación para sus anfitriones. Abrán ya se las ha tenido que ver con el rey de Egipto y pronto habrá de tratar con Abimelec y con los jefes hititas.

13-14. La hermandad no es un cómodo bienestar 'en familia', es relación exigente y activa. Abrán no dice: ¿Soy yo el guardián de mi hermano? No se desentiende apelando a la elección de Lot: El se lo buscó, que cargue con las consecuencias. Por amor a su sobrino, por espíritu de hermandad, Abrán interviene: *'El hermano nace para el peligro'* Prv 17,17.

15-16. Nosotros leemos su intervención como un ataque para liberar prisioneros, legítima defensa de su sobrino. No es así según las leyes antiguas. La ley de la guerra concede al vencedor el derecho al botín de guerra: Dt 20,14 Jue 5,30 8, 24-26 1Sm 14,32 Is 9,3 49,24 etc. La confederación del norte ha vencido a los atacantes y tiene derecho a resarcirse saqueando. Pero se sobrepone otra consideración: se trataba de un movimiento de liberación de pueblos sojuzgados, lo cual hacía legítimo el botín. O bien Abrán considera que su sobrino no entra en juego. Abrán no saquea al enemigo, se contenta con recuperar hombres, mujeres y posesiones.

21-24. El rey de Sodoma intenta pagar a Abrán sus servicios, cediéndole las posesiones recuperadas y reclamando sólo las personas. Abrán no acepta nada para sí; solamente el resarcimiento de gastos y la parte correspondiente a sus aliados. Con esta respuesta Abrán pretende dos cosas: primera, no comprometerse con el rey a través de un presunto convenio comercial o alianza militar; segunda, dejar claro que ha intervenido únicamente para salvar a su hermano. Lo primero sería

entrar en un juego peligroso. Por lo segundo no admite pago, porque su paga se la dará Dios: '*tu paga será muy grande*' 15,1.

Si la grandeza militar de Abrán se tiñe de dudas, porque suena a entusiasta exageración, su generosidad fraterna ha quedado demostrada.

MATAR AL INOCENTE CON EL CULPABLE ¡LEJOS DE TI!

Abrán intervino prontamente cuando su sobrino era conducido como prisionero de guerra; y de paso libró a otros prisioneros. Ahora que Lot se encuentra en peligro próximo de perecer, prisionero libremente de la ciudad que ha escogido como residencia, ¿intenvendrá fraternalmente Abrán? Cuando el peligro no viene de una coalición de poderes humanos, sino de una sentencia celeste, ¿qué hará Abrán? La fraternidad es puesta a prueba y se comprueba en un episodio culminante. Culminante, aunque quizá haya sido compuesto e inserto más tarde en la historia del patriarca.

Del ciclo de Abrahán me voy a fijar sólo en otros dos episodios. Para orientarse sobre la construcción de este ciclo, me parece útil el esquema propuesto por J. Magonet, Abraham and God, *Judaism* 33 (1984) 160-170:

12	Llamada: *lek leka.*	La bendición prometida
	Abrahán en Egipto.	La mujer-hermana
13s	Lot en peligro.	Sodoma
15	Alianza	
16	Agar e Ismael	
17	Alianza	
18s	Lot en peligro.	Sodoma
20	Abrahán en Guerar.	La mujer-hermana
21	Agar e Ismael	
22	Llamada: *lek leka.*	La bendición confirmada

Son simétricos los dos episodios en que entra Lot; asimétricas las escenas en que interviene Ismael. Detrás del cap. 22 vienen dos disposiciones del patriarca: un sepulcro para su esposa, una mujer para su hijo.

Dificultades del texto 18,16-33

El relato casi sin acción, discurre bastante bien, con algunos tropiezos que han señalado y aun apurado los críticos.

a) *Tres o uno*. Abrahán ha hospedado a tres peregrinos junto a su tienda; los tres preguntan por Sara (18,9), después habla uno (10, en singular), ese uno es el Señor (13). Al empezar en 16 un nuevo episodio, se habla de 'los hombres' (el lector piensa en los tres, ¿o distingue ya entre 'hombres' y 'el Señor'?); de nuevo se mueven 'los hombres' (22); finalmente en 19,1 se habla de 'los dos mensajeros'. El narrador o el último responsable del texto podía haber aclarado las cosas. O ha sido poco cuidadoso o ha querido plantar enigmas: quizá usando el enigma para envolver en misterio al Señor. Es conocida la especulación de lectores cristianos antiguos acerca de la Trinidad a propósito de este pasaje, sea visión de la Trinidad o aparición de tres ángeles que representan la Trinidad; mientras que otros piensan que son ángeles, o bien un anticipo de Cristo con Moisés y Elías. Véanse datos y citas en la Glosa de Walafrido Estrabón. La solución más simple es imaginarse un gran personaje, *Yhwh*, con dos hombres de escolta. Una escolta, concretamente de dos, está presupuesta y trasformada imaginativamente en Sal 23 y 43.

b) No están claros los *movimientos* de los personajes. En el v 16 Abrahán acompaña cortésmente a 'los hombres' para despedirlos; el Señor piensa (17s) y habla (20s); los hombres dan la vuelta y se encaminan a Sodoma (¿no lo habían hecho ya en el v 16?), mientras Abrahán sigue junto al Señor, o el Señor junto a él (22b; pero Abrahán había salido a acompañar a los hombres); Abrahán 'se acerca' (23a ¿no estaba ya junto a él?); Dios se aleja y Abrahán vuelve a 'su lugar' (v 33 ¿no había vuelto ya para acompañar al Señor?). El comienzo y el fin, 16b y 33b encajan perfectamente: 'Abrahán los fue acompañando hasta despedirlos... Abrahán volvió a su lugar'; lo que queda en medio es más difícil de armonizar. Pues bien, sin pretender disculpar ni menos alabar al narrador, podemos resolver o suavizar estas irregularidades ensayando una lectura de montaje cinemetográfico.

Abrahán va caminando lentamente con los dos personajes de la escolta para despedirlos dignamente; mientras, el Señor ha quedado solo y piensa en voz alta. Ese monólogo da tiempo a Abrahán para volver (sin que la vuelta se muestre; el montaje se la salta). Abrahán llega al sitio donde había quedado el huésped principal y éste se dirige a su anfitrión; antes de que éste responda y como dando tiempo para que piense, nos muestran a los mensajeros camino de Sodoma (dato que responde a las últimas palabras del Señor); entonces Abrahán se acerca para dialogar con su ilustre huésped.

Esta propuesta nos dice que la dificultad del texto en este aspecto no es insuperable. Está en juego el tratamiento narrativo de la simultaneidad, problema no siempre fácil de resolver.

Véase S. Talmon, The Presentation of Synchroneity and Simultaneity in Biblical Narrative. *Scripta Hierosolymitana* 27 (1976) 9-26.

c) Más grave parece el problema de *contenido*. Cuando el Señor habla para sí, la cosa está decidida '*lo que voy a hacer*' (17b); cuando se dirige a Abrahán, habla de una investigación personal previa '*bajaré para averiguar*' (21a). La diferencia es real, pero no se puede apurar, por dos razones serias. La primera es que en un caso el Señor piensa en voz alta y a solas, en el segundo caso se dirige a Abrahán provocándolo. No es legítimo identificar el personaje con el narrador; ni se puede suponer que, cuando un personaje habla a otro, esté diciendo lo mismo al lector. En otros términos, lo que el personaje *Yhwh* dice al personaje Abrahán por un fin particular no tiene que coincidir totalmente con lo que piensa. Además, el narrador tiene derecho a insinuar: si Abrahán tiene noticias sobre la moralidad de Sodoma, cuando oye hablar de investigación judiciaria, sabe lo que va a pasar. La segunda razón es el esquema judicial que utiliza el autor, que impone sus etapas (lo veremos más abajo). Sí concedemos que el autor pudo introducir alguna transición para suavizar el flujo narrativo (¿y si no quería suavizar?, ¿si buscaba el contraste áspero?).

En resumen, el relato procede con suficiente claridad. La ventaja de señalar dificultades, hurgando con un dedo desconfiado, es que obliga a releer con más atención el texto.

Texto

16 Los hombres se levantaron y dirigieron la mirada a Sodoma;
Abrahán los fue a acompañar para despedirlos. *17* El Señor se dijo:
- ¿Puedo ocultarle a Abrahán lo que voy a hacer? *18* Abrahán
llegará a ser un pueblo grande y numeroso; por él serán benditos todos los pueblos de la tierra. *19* Lo he escogido para que instruya a
sus hijos, a su casa y sucesores, a mantenerse en el camino del Señor practicando la justicia y el derecho. Así cumplirá el Señor a Abrahán cuanto le ha prometido.
20 Después dijo el Señor:
- La denuncia contra Sodoma y Gomorra es seria y su pecado es
gravísimo. *21* Voy a bajar para averiguar si sus acciones responden
realmente a la denuncia. *22* Los hombres se volvieron y se dirigieron a Sodoma, mientras el Señor seguía en compañía de Abrahán.
23 Entonces Abrahán se acercó y dijo:
- ¿De modo que vas a destruir al inocente con el culpable?
24 Supongamos que hay en la ciudad cincuenta inocentes, ¿los destruirías en vez de perdonar al lugar en atención a los cincuenta ino-
centes que hay en él? *25* ¡Lejos de tí hacer tal cosa! Matar al inocente con el culpable, confundiendo al inocente con el culpable ¡Lejos

de tí! El juez de todo el mundo ¿no hará justicia?
26 El Señor respondió:
-Si encuentro en la ciudad de Sodoma cincuenta inocentes, perdonaré a toda la ciudad en atención a ellos.
27 Abrahán repuso:
- Me he atrevido a hablar a mi señor, yo que soy polvo y ceniza.
28 Supongamos que faltan cinco inocentes para los cincuenta, ¿destruirás por cinco toda la ciudad?
Contestó:
- No la destruiré si encuentro allí los cuarenta y cinco.
29 Abrahán insistió:
- Supongamos que se encuentran cuarenta.
Respondió:
- No lo haré en atención a los cuarenta.
30 Abrahán siguió:
- Que no se enfade mi señor si insisto. Supongamos que se encuentran treinta.
Respondió:
- No lo haré si encuentro allí treinta.
31 Insistió:
- Me he atrevido a hablar a mi señor. Supongamos que se encuentran veinte.
Respondió:
- No la destruiré, en atención a los veinte.
32 Abrahán siguió:
- Que no se enfade mi señor si hablo una vez más. Supongamos que se encuentran allí diez.
Respondió:
- En atención a los diez no la destruiré.
33 Cuando terminó de hablar con Abrahán, el Señor se marchó y
Abrahán volvió a su lugar. 19,1 Los dos ángeles llegaron a Sodoma
al atardecer.

Notas a la traducción

16 'Dirigieron la mirada': como asomándose desde un observatorio más alto. Sodoma se encuentra en zona baja y Hebrón está más alto. Pero desde Hebrón no se puede divisar Sodoma: la geografía no interesa aquí.

20 'Denuncia': o reclamación, acusación.

22 El texto hebreo dice *'Abrahán seguía en compañía/delante del Señor'*. Es una de las 'correcciones de escribas' = *tiqqune soferim*. La expresión *'md lpny* significa estar delante, al servidio de. Como resulta malsonante o equívoco predicar eso del Señor, los escribas cambian las funciones sintácticas.

23 El contexto jurídico y forense exige la traducción 'inocente/culpable' para la bina correlativa *ṣaddiq/raša'*.

25 'Lejos de tí': es expresión muy fuerte, como ¡qué profanación! sería abominable, etc. El 'juez de todo el mundo', universal, es también el juez supremo.

Comentario

El género. He hablado de mala gana de 'relato', pues el texto tiene muy poco de narración: unos cuantos movimientos, para situar y justificar un monólogo dramático en voz alta, y un diálogo en doce movimientos. Compárese con episodios precedentes, y se verá que el diálogo devora la acción. Y en el diálogo no sucede nada: al final el Señor se va por donde había venido, Abrahán vuelve a su lugar, los mensajeros prosiguen su camino.

Más aún, el diálogo no es un diálogo dramático que empuje la acción, sino más bien una discusión sobre un problema ético y teológico. Un recurso medianamente hábil, por lo descubierto, del autor para proponer al lector su problema. ¿No detiene y recarga inútilmente el curso narrativo? Imposible responder todavía.

Un problema de justicia. Aquí se analiza la suerte de los individuos en la comunidad y de la comunidad en relación con los individuos. Podemos entender por individuo un grupo menor dentro de grupos mayores, un pueblo entre varias naciones. Suponiendo que Dios rige la historia, ¿cuál es su responsabilidad en los casos de conflicto?

¿Han de ser castigados justos con pecadores? - No es castigo. O bien, lo que para unos es castigo de culpas para otros es sufrimiento, prueba, un hilo en el trenzado de la vida. Pues si no es castigo, ¿han de sufrir justos con pecadores, por culpa de éstos?; sin complicidad en la culpa, ¿han de compartir la pena? Puestos a buscar una solución justa, ¿es problema numérico de tanto por ciento?

Si Ex 34,7 dice que el Señor 'castiga la culpa de los padres en los hijos, nietos y bisnietos', Dt 7,9s corrige: 'El Señor tu Dios es un Dios fiel: a los que ama y guardan sus preceptos, les mantiene su alianza y su favor por mil generaciones; al que aborrece le paga en persona y acaba con él sin hacerse esperar'. Y Dt 24, 16 ordena: 'No serán ejecutados los padres por culpa de los hijos, ni los hijos por culpa de los padres; cada uno será ejecutado por su pecado'. Es la doctrina que desarrolla ampliamente Ez 18, enunciando el gran principio: 'Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva'.

Jeremías 18,7-10 extiende el principio a colectividades:

7 Primero me refiero a un pueblo y un rey y hablo de arrancar y arrasar. Si ese pueblo al que me refiero se convierte de su maldad, yo me arrepentiré del mal que pensaba hacerles. Después me refiero a un pueblo y a un rey y hablo de edificar y plantar. Si me desobedecen y hacen lo que yo repruebo, yo me arrepentiré de los beneficios que les había prometido.

Ez 14,12-20 nos presenta un caso más próximo: tres justos en medio de un país de pecadores. 'No salvarán a sus hijos ni a sus hijas, ellos solos se salvarán y el país quedará arrasado'. El mismo Ezequiel conoce otro caso extremo. Los pecados de la capital, Jerusalén, y de todo el país han llegado al colmo y el Señor sentencia:

21,8 Aquí estoy contra tí, desenvaino la espada
para extirpar de tí a inocentes y a culpables.
9 Porque tengo que extirpar de tí a inocentes y culpables,
por eso sale mi espada de la vaina
contra todo mortal, de sur a norte.

Habla de extirpar sin distinción: unos sufrirán el castigo, otros las consecuencias.

Vamos a resumir los datos del problema en varios enunciados hipotéticos o en una especie de casuística. a) Justos con pecadores: los inocentes que viven entre culpables sufren con ellos las consecuencias, como han gozado de las ventajas. El hombre pertenece a su medio social, y el proceso histórico no se rige puramente por las normas de la justicia retributiva. b) Pecadores con justos: en atención a los inocentes, son perdonados los culpables, entre los cuales viven los inocentes. Con tal de salvar a los inocentes, queden impunes los culpables. c) Se apartan los justos de los pecadores, si la autoridad tiene medios para distinguirlos y para ejecutarlo. d) Pagan justos por pecadores, dice un refrán pesimista; frente a otro optimista: 'Por maldad ajena nadie se condena'.

Ocasión. ¿Se trata de un problema abstracto, que surge en la quietud de una mente inquisitiva? (que no excluye un contacto genérico con los hechos) ¿o hay una situación concreta que plantea el problema y desafía pidiendo respuesta? En el segundo caso, más probable, se busca una situación histórica que haya planteado con urgencia el problema, haya solicitado al pensador dando así origen a esta página. Pues hacer al patriarca protagonista del problema es proyección hacia atrá de una mente madura.

Westermann encuentra la situación propicia en el destierro y la diáspora:

Cuando Israel era nación autónoma frente a los paganos, éstos eran enemigos históricos, actuales o potenciales; podían englobarse en el calificativo de 'malvados, culpables' = *reša'îm*. Cuando Judá es una provincia de un imperio, no funciona esa distinción, porque los judíos están dispersos en medio de poblaciones extrañas (como Lot en Sodoma). El autor quiere asegurarse y asegurar a los lectores de que Dios rige la historia con justicia. Y la garantía la pone en boca de Dios. En una época en que la relación con Dios se define por 'la justicia y el derecho', el patriarca es presentado como fundador de ese régimen, y Dios ha de entrar en el planteamiento.

No sé si Westermann simplifica o esquematiza un poco los hechos. Quizá las etapas históricas no estén tan diferenciadas y la relación con Dios en términos de justicia se haya sentido antes del destierro. Como Lot vive en medio de los corrompidos Sodomitas, así Abrahán vive entre pervertidos Cananeos. Canaán plantea problemas serios de teodicea, como testimonian entre otros Gn 15 Lv 18 Sab 12. Sí es innegable que durante el destierro y la diáspora, el autor del libro de Jonás presenta el 'caso' jurídico de Nínive, perdonada porque se convierte y porque en medio de ella viven 'ciento veinte mil hombres que no distinguen la derecha de la izquierda'. También surge en esa época el libro de Job.

Los personajes. El problema de la justicia lo presentan varios personajes, en un sistema de contrastes: los vecinos de Sodoma, Lot, Abrahán, el Señor. La hospitalidad solicita una atención especial.

a) Los vecinos de Sodoma han dado nombre a una perversión sexual. El texto bíblico dice que eran 'malvados' (13,13); en acción los presenta faltando gravemente a la hospitalidad debida a visitantes extranjeros (pero antes habían acogido a Lot con su familia y ganados). Ez 16,49 define así su delito:

Mira: este fue el delito de Sodoma, tu hermana:
soberbia, hartura de pan y bienestar apacible
tuvieron ella y sus villas,
pero no dio una mano al desgraciado y al pobre.

Véase J.L. Sicre, Con los pobres de la tierra. **La Justicia social en los profetas de Israel.** 1984, p 367.

Siglos más tarde subrayará Sab 19,14-17 el delito contra la hospitalidad:

14 Sí hubo quien negó hospitalidad a unos visitantes desconocidos...
15 ... qué castigo no les tocará a aquellos
por haber recibido hostilmente a los extranjeros...
17 los hirió la ceguera, como a los que, a la puerta del justo,
envueltos en densa oscuridad,
tanteaban la entrada de su puerta.

b) En cambio - lo dirá el capítulo siguiente- Lot acoge a los extranjeros en su casa, los defiende, está dispuesto a sacrificar el honor de sus hijas por ellos.

c) Abrahán, por testimonio de Dios, está capacitado para juzgar cuestiones de justicia. El va a fundar y establecer en su casa el régimen de la justicia y el derecho, que es precisamente 'el camino de Dios': el modo como Dios procede y como quiere que proceda el hombre. Abrahán posee una sensibilidad afinada para percibir y discernir problemas de justicia y derecho. Además acaba de dar prueba de hospitalidad recibiendo a unos huéspedes extranjeros.

Esta imagen de Abrahán, padre de la justicia y el derecho, se aparta de la imagen tradicional de Abrahán, padre de la fe - comenta agudamente Westermann-. Gn 15,6 es el *locus classicus*: 'creyó Abrahán a Dios y se le apuntó a su haber'. Creer a Dios, fiarse de su promesa es todo el mérito que puede alegar Abrahán. Este es el tema que recogerá Pablo en su reflexión teológica sobre la fe y las obras: en pago a su fe, Dios le mantendrá y cumplirá la promesa. Por el contrario, en este pasaje, Dios 'cumplirá a Abrahán lo prometido' en pago a su solicitud por la justicia y el derecho - que son obras - (v 19). Pablo ha seleccionado un aspecto de una figura más compleja. Basta recordar la generosidad del patriarca con su sobrino Lot, su desinterés y honradez con el rey de Sodoma; y, anticipando el cap. 22, su prontitud para obedecer y sacrificar a su hijo Isaac: 'por haber obrado así, por no haberte reservado a tu hijo, tu hijo único, te bendeciré' (22, 16s).

En conclusión, el Abrahán de este capítulo no puede aceptar un Dios injusto: '¡lejos de tí!', tiene que contar con un Dios justo, y le pedirá explicaciones, ya que no le pide cuentas.

d) El cuarto personaje es el soberano, juez universal y supremo, instancia última: el Señor. Lo confirmo con unas citas selectas:

Sal 33,5 El ama la justicia y el derecho
y su misericordia llena la tierra.
99,4 Reinas con poder y amas la justicia,
tú has establecido la rectitud,
tú administras la justicia
y el derecho para Jacob.
Job 34,10 Escuchadme, hombres sensatos:
¡Lejos de Dios hacer el mal,
del Todopoderoso la injusticia!
11 Dios paga al hombre por sus obras,
le retribuye según su conducta;
12 ciertamente Dios no obra mal,
el Todopoderoso no tuerce el derecho.
13 ¿Quién le ha encomendado a él la tierra,
quién le ha confiado el universo?

Es un principio que el Juez Supremo no puede actuar injustamente: véase la reflexión de teodicea de Sab 12,12-18.

Esquema de juicio. La manera de actuar de Dios está estilizada en el relato como un proceso judicial. Es decir, nos ofrece una imagen antropomórfica de Dios. Al juez se le presenta una denuncia, acusación o querella, *ze'aqa*; el juez investiga personalmente o por medio de sus policías; ya Rashi decia que un juez justo debe cerciorarse personalmente (véase Dt 17,4s.); cuando los hechos son flagrantes, no es necesario el interrogatorio; apurados los hechos, se procede a la sentencia y a la ejecución. Estos datos están repartidos entre los cap. 18 y 19.

Antes de pronunciar sentencia, el juez admite el recurso de un abogado defensor o impugnador de la sentencia prevista. Tal es el papel de Abrahán. En el marco de un proceso ante el Tribunal Supremo del Señor, Abrahán va a impugnar la sentencia de condena global y argüirá para obtener el perdón global. Esto matiza su intercesión.

El esquema de juicio justifica el v 21: 'voy a bajar para averiguar...', que algunos comentadores declaran incoherente. Bajar a averiguar es la acción de Gn 11,5 cuando los hombres construían la torre altísima. En cambio no se habla de inquisición antes del diluvio (Gn 6). En diversas ocasiones se dice que Dios no necesita averiguar porque lo ve todo: Sal 11,4s Job 34,24 Prv 15,3: '*En todo lugar los ojos de Dios están vigilando a malos y buenos*'; Eclo 16,17-23 23,19. Hay otra manera de averiguar que es someter a prueba, poner al sospechoso o examinado en ocasión de actuar: el delito nuevo prueba la sospecha o declara la actitud interior. En el caso presente los mensajeros tendrán pronto una prueba irrefutable al sufrir un intento de violencia.

Coincide con la descripción de Ovidio en Metamorfosis I,211-15:

Llegó a mis oidos la fama perversa de entonces.
Queriendo que salga engañosa,
bajo de la cumbre del Olimpo
y en figura humana, aunque dios,
inspecciono la tierra.
Largo sería contar
cuántos crímenes hallé en todas partes:
la fama no llega a los hechos.

Ya los antiguos comentadores se habían detenido ante el antropomorfismo de un Dios que 'baja a averiguar'; Gregorio, Moralia en Job 5,7, apunta la solución en clave de juicio y también Nicolás de Lira.

Antes de estudiar la intercesión, quedan algunas observaciones por hacer.

Notas a los versos 16-22

16 'Se levantaron allí'. Allí es la tienda de Abrahán y su ámbito. Es el sitio en que acaban de prometer o anunciar la nueva vida próxima: fecundidad para los ancianos estériles, continuidad para la promesa. De allí se alzan para una misión de muerte. Vida para la familia de Abrahán, ¿muerte también para la familia de Lot? Prolongando la mirada hasta el capítulo siguiente, nos fijamos en la figura que responde a Sara, en la mujer de Lot. Por mirar atrás queda convertida en estatua de sal. Columna sin vida, que imita del hombre la verticalidad sin compartir el movimiento. De sal, que es aridez, que vuelve impotable el agua, que arrasa definitivamente una ciudad (Jue 9,45). Sara tiene que mirar hacia delante, esperando.

17. El monólogo interior o pronunciado es recurso narrativo y poético usado con mediana frecuencia y con acierto permanente en el AT p.e. en la creación

'hagamos', antes del diluvio 'mi aliento no durará por siempre en el hombre' (6,3), cuando la torre de Babel (11,6s), más refinado Dt 32,26.

18. 'Pueblo grande y numeroso': prolonga 12,2 que dice solo 'gran pueblo'. La bendición recoge y resume 12,3s. 'Todos los pueblos': ¿también Sodoma y Gomorra, también los cananeos? Es bendición en potencia, que no actuará mecánica e infaliblemente.

19. Segunda motivación, que algunos consideran añadida. La expresión *ṣwh lbyt* = dar disposiciones para la casa significa hacer testamento en 2Sm 17,23 Is 38,1. Como si dijera que el sentido de la justicia es el testamento, el legado de Abrahán. La promesa está condicionada por la obediencia en 22,15-18 y 26,5.

20 Dicen los antiguos que hay cuatro delitos que 'claman al cielo': el de Caín, el de Sodoma, el de los egipcios opresores, el del amo que niega el salario al empleado. De ordinario es el perjudicado, el oprimido quien reclama. Aquí parece un grito impersonal. Quizá porque no hay víctimas inocentes en Sodoma.

Intercesión. El problema de la justicia de Dios puede presentarse como reflexión que interrumpe la narración histórica y explica las causas de un suceso: así 2Re 17,7-23 sobre la caida de Samaría y 21,10-15 sobre la caida de Judá. Un problema puede ser discutido en un oráculo profético, como el citado de Ez 18. No menos en un texto sapiencial, como el citado Sab 12. El capítulo presente adopta la forma de intercesión dialogada.

Es verdad que la intervención del patriarca no tiene ni la forma ni las fórmulas típicas de la súplica, tehilla (Westermann). Ni hace falta. Tenemos que alinearla con algunas intervenciones de Moisés, por otros o por sí mismo: Ex 32 Nm 11 y 14. También Jr 32 cuestiona al Señor por un mandato irrazonable, y Jr 14 presenta la lucha del profeta por interceder.

La intercesión encaja aquí en el esquema del proceso. Abrahán habla como un abogado defensor que apela a la misericordia o a la justicia. Plantea la cuestión en términos de justicia o injusticia. Como en el caso de Job, Dios es llamado en causa, para que dé razones al hombre racional o para que se atenga a las normas que él ha promulgado. Sucede que Dios mismo provoca a Moisés, al profeta, al patriarca, con sus palabras, sus silencios, sus insinuaciones. Y es conceder un poder extraordinario a sus amigos íntimos.

¿Intercede por Lot o por Sodoma? ¿Por el extranjero equivocado o por la ciudad que lo ha recibido? Inmediatamente Abrahán se preocupa por la suerte de su sobrino con espíritu fraterno. Mediatamente también se preocupa por la ciudad (lo contrario de Jonás).

> 'Esta intercesión es, aunque no sea más que por su motivación, un hecho extraordinario. Su motivo es un amor nacido de la fe, una fe que se apunta como mérito sin contar con las obras, un amor que abraza a los vecinos de Sodoma como a hombres. Movido por ese amor, apela Abrahán a la justicia de Dios, suponiendo que en Dios no se contradicen justicia y gracia: la gracia que perdona a los culpables en atención a los inocentes, la justicia que no asigna a los inocentes el destino de los culpables' (Delitzsch).

Diálogo. La forma de diálogo da interés y dramatismo a la pieza. Es una audacia de Abrahán; y del autor al presentarnos esa imagen de Dios. Son de Filón las frases siguientes (en la obra Quis rerum divinarum sit haeres): 'El siervo de Dios debe usar libremente la lengua al dirigirse al autor suyo y de todas las cosas. Moisés no sólo clama a Dios, sino que reclama... Hablar tan libremente con Dios no es acto de suma audacia, sino de suma confianza'. Es la 'importunidad' del orante descrita en Lc 11,7-9. Abrahán no cuestionó a Dios cuando recibió la orden de partir de su tierra (12,1) o de sacrificar a su hijo (22,1).

Es Dios quien comienza o provoca el diálogo. Lo prepara con el monólogo en voz alta: '¿Puedo ocultar a Abrahán lo que voy a hacer?'. ¿Por qué no? ¿Es que Dios tiene que informar a su siervo de sus planes en el gobierno del mundo? Aunque su siervo sea muy importante y tenga una misión histórica. Es que el plan involucra a su hermano o sobrino Lot. Y eso toca el sentido de fraternidad. Amós ha expuesto con palabras enérgicas esa misteriosa relación de Dios con su profeta, esa como necesidad de Dios de informar a su confidente, Am 3,4-8: *'No hará cosa el Señor sin revelar su plan a sus siervos los profetas'*. Al escoger a Abrahán para que sea padre de un pueblo numeroso, para que sea cauce de bendición universal, Dios se ha comprometido con él. No puede abandonar la obra de sus manos (Sal 138,8) ni tenerle a oscuras de proyectos que le tocan de cerca.

Detrás viene la información, calculada para meter en juego al siervo. El cálculo es esencial. Si informase de una sentencia firmada e irrevocable, al siervo no le quedaría nada que hacer. Noé no interpuso recurso cuando Dios le comunicó la decisión de aniquilar la humanidad; Samuel lloró por Saul y de nada valió su llanto frente a la sentencia divina (1Sm 16,1). Mencionando sólo una acusación e investigación pendiente, queda espacio para Abrahán. A Moisés le dice Dios: 'Déjame que destruya', que es insinuar 'puedes dejarme o no dejarme, te doy, tienes poder'. Abrahán salta mentalmente etapas. Por lo que sabe de Sodoma y Gomorra, si Dios investiga, no hay remedio. Sólo con esta explicación hace sentido la intervención inmediata de Abrahán, y es una explicación que no va contra el texto. Si el éxito de la investigación fuera totalmente desconocido para él, no tenía por qué intervenir en tales términos y enseguida.

Comienza el breve y grande diálogo, el genial hallazgo del autor, una página maravillosa del Antiguo Testamento. Abrahán rompe a hablar en una explosión de indignación ante la posible y colosal injusticia de 'aniquilar justos con pecadores'. Conseguida la primera baza, entabla una especie de negociación astuta, como si fuera un marchante, como el beduino que negociará años más tarde con los jefes hititas de Hebrón (cap. 23).

Unas gotas de humor caen sobre el volumen del patético comienzo. Casi diríamos que Abrahán hace trampa, a no ser que hablemos de negociación hábil. La trampa mayor consiste en el planteamiento dilemático: o todos aniquilados o todos salvados. ¿No existe una tercera solución, distinguir entre justos y pecado-

res? Es lo que prevalecerá al fin; pero Abrahán no lo menciona porque no le conviene. 'Como un orador que defendiese una causa mala, negocia con Dios no tanto con el peso de sus juicios o la fuerza de sus argumentos, cuanto con el ardor de la caridad y el afecto de piedad por aquellos desgraciados' (Perera). La segunda trampa es menor. Cuando cuenta con la concesión inicial, situada al nivel de cincuenta, rebaja cinco. Lo lógico sería seguir: 'si solo hay cuarenta y cinco...' Abrahán invierte los sumandos y razona: 'si faltan cinco, ¿destruirás por cinco toda la ciudad?' Algunos perciben un tono irónico en el lenguaje humilde con que se disfraza la audacia: 'polvo y ceniza, me he atrevido, no se enfade mi señor...'. Pero tal lenguaje pertenece también a las convenciones sociales de la época.

El verso 25 está cincelado en hebreo. Hay que leerlo en voz alta o escucharlo:

ḥalila leka me'aśot kaddabar hazze
lehamit ṣaddiq 'im raša'
wehaya kaṣṣadiq karaša'
ḥalila leka
haššopet kol ha'areṣ
lo' ya'śe mišpaṭ

La negociación va avanzando a medida que el número requerido es menor y el Señor va cediendo terreno. Abrahán habla una vez, dos, tres, cuatro, cinco, seis veces, y se detiene. Va rebajando: cincuenta, cuarenta y cinco, cuarenta, treinta, veinte, diez y se detiene. ¿Por qué no insiste la séptima vez? Así lo esperan los lectores avezados a la numerología hebrea. ¿Por qué no rebaja hasta cuatro, el matrimonio y las dos hijas? El término *ṣaddiq* ha sonado siete veces, *raša'* tres veces: como si estuviera completo el recuento. El narrador corta sin dar explicaciones. Nos deja con la sorpresa, nos inquieta con la curiosidad, provoca una pregunta para no responder.

¿Habrá que buscar en otro lugar? Aquí se trata de Sodoma y Gomorra; si se tratara de Jerusalén, ¿sería lo mismo? En el capítulo dedicado a la 'Ciudad Sanguinaria' escribe Ezequiel esta conclusión:

22,30 Busqué entre ellos uno que levantara una cerca,
que por amor a la tierra aguantara en la brecha frente a mí,
para que yo no la destruyera; pero no lo encontré.

Aguantar en la brecha es interceder, como Moisés en Sinaí (Sal 106,23). Más claro Jeremías, antes de la catástrofe:

5,1 Repasad las calles de Jerusalén, mirad, inspeccionad,
buscad en sus plazas a ver si hay alguien
que respete el derecho y practique la sinceridad;
y la perdonaré.

Parece que basta un justo para salvar a toda la ciudad. Según Jos 22,20, basta un culpable para traer la desgracia a toda la comunidad.

Pero ¿no se podría retorcer el argumento? Si por diez inocentes se perdona la vida de noventa culpables, por diez culpables habría que aniquilar a noventa inocentes. No hay paridad de salvar y condenar. Esa teoría es la lógica de las represalias indiscriminadas, la dialéctica de la violencia. No es la lógica de Dios. Si el castigo penetra hasta la cuarta generación, la misericordia se prolonga hasta la milésima. Como no hay paridad en la duración, tampoco la hay en la extensión.

El texto del Génesis abre, con su laconismo final, una gran puerta. 'El Señor se marchó', ¿no volverá? Abrahán 'volvió a su lugar', ¿no ocupará otro su lugar? Es Isaías 53 quien propone la paradoja: bastará un solo inocente, un justo que pagará por todos los pecadores:

9 Le dieron sepultura con los malvados
y una tumba con los malhechores,
aunque no había cometido crímenes
ni hubo engaño en su boca...
11 Mi siervo inocente rehabilitará a todos
porque cargó con sus crímenes.
12 Porque desnudó el cuello para morir
y fue contado entre los pecadores,
él cargó con el pecado de todos
e intercedió por los pecadores.

Es el tema y la paradoja de Cristo. Como comenta Pedro en 1Pe 2,22-25 y 3,18: 'También el Mesías sufrió una vez por los pecados, el inocente por los culpables, para llevarnos a Dios'.

Esta sí que es hermandad. La de Abrahán se expresó en la intercesión, y su súplica no fue vana, pues por ella libró el Señor a Lot y su familia.

Se pueden consultar: para una visión de conjunto,

N. Johansson, Parakletoi. Vorstellungen von Fürsprechern dür die Menschen vor Gott in der Alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum. 1940

J. Scharbert, Heilmittler im Alten Testament und im Alten Orient. Quaestiones disputatae 23/24. 1964; especialmente pp 74-76.

Para el aspecto legal, D. Daube, Studies in Biblical Law. Law in Narratives 1947. pp 1-73.

Para el aspecto de la teodicea, J.L. Crenshaw, Popular Questioning of the Justice of God in Ancient Israel. *ZAW* 82 (1970) 384-95.

Para el aspecto espiritual, U. Wernst, L'intercessione di Abramo per i pecatori. *Parola Spirito e Vita* 3 (1981) 11-24.

J. Blenkinsopp, Abraham and the Righteous of Sodom. *Festchrift Yadin*, 1982, pp 119-132.

T.J. Mafico, The Crucial Question Concerning the Justice of God. *JTSouthern Africa* 42 (1983) 11-16.

JUGANDO

21, 9-10. La escena que nos presentan estos versos del Génesis es amable y triste. Es un juego que acaba en un desgarrón. Es una hermandad inocente violentamente separada: '*También entre risas llora el corazón y la alegría termina en aflicción*' Prv 14,13. Los dos hermanastros pequeños juegan, a la madrastra de Ismael no le gusta esa confianza, le da miedo. A Abrahán le complace el juego de sus dos hijos. Y Dios extrañamente sanciona el celo exclusivista de Sara, alejando a Hagar con su hijo: 'No te aflijas por el niño y la sierva', le dice Dios. ¿Y cómo no se va a afligir el padre por su hijo mayor?

Subrayo que esa gran tristeza, aunque no desesperada, arranca de un juego infantil, fraterno. Esto es lo que quiero comentar. No me contentaré con explicar el texto en sí mismo, pues no bastaría para captar su potencial de sentido humano y universal. Daré dos pasos en el comentario: primero el texto en su contexto, después el texto en un contexto cultural más amplio. Lo primero me exigirá un análisis de la paronomasia, lo segundo un estudio semántico previo del verbo 'jugar'.

Ofrezco la traducción del texto en su contexto próximo:

Texto

21,1 Como lo había prometido, el Señor se ocupó de Sara, el Señor
realizó con Sara lo que había anunciado. *2* Sara concibió y dio un
hijo al viejo Abrahán en la fecha que le había anunciado Dios. *3* Al
hijo que le había nacido, que había dado a luz Sara, Abrahán lo lla-
mó Isaac. *4* Abrahán circuncidó a su hijo Isaac el octavo día, como
le había mandado Dios. *5* Cien años tenía Abrahán cuando le nació
su hijo Isaac. *6* Sara comentó:

- El Señor me ha hecho bailar:
  los que se enteren bailarán conmigo.

7 Y añadió:
- ¿Quién le habría dicho a Abrahán
que Sara iba a criar hijos?
¡Pues le he dado un hijo en su vejez!
8 El niño creció y lo destetaron. Abrahán ofreció un gran banquete
el día que destetaron a Isaac.
9 Pero Sara vio que el hijo que Abrahán había tenido de Hagar la
egipcia jugaba con Isaac, y dijo a Abrahán:
10 - Expulsa a esa sierva y a su hijo,
pues no heredará el hijo de esa sierva
con mi hijo, con Isaac.
11 Abrahán se llevó un gran disgusto a causa de su hijo. 12 Pero
Dios dijo a Abrahán:
- No te aflijas por el muchacho y por la sierva. En todo lo que te
dice hazle caso a Sara. Pues es Isaac quien prolongará tu descendencia. Aunque también del hijo de la sierva sacaré un gran pueblo, pues es descendiente tuyo.

Notas a la traducción

El texto tiene un tono festivo al principio. Varios versos se pueden medir según cánones de la poesía hebrea. La duplicación sinonímica del v 1 puede ser conflación de dos fuentes (J y E) o paralelismo poético. También el v 2 se podría leer según la fórmula 3 + 3 + 3. El v 4 admite una lectura de 4+ 2 + 4, aunque menos marcada. El v 5 se lee sin dificultad como 3 + 3. Más importantes son los trozos hablados, lo cual también es normal en la narrativa bíblica: las palabras de Sara llevan un ritmo claro y marcado, como expresión de su gozo: 3 + 3 y 3 + 3 3; menos marcado suena el v 10 según la fórmula 4 + 4 + 2. Las palabras de Dios no se pliegan fácilmente a una lectura de ritmo poético. Al aspecto rítmico se suman repeticiones llamativas que dan resalte o armonizan. La palabra más repetida es *ben* = hijo, en boca del narrador, de Sara y de Dios. En la traducción he procurado imitar el estilo del original, incluso presentando como verso los trozos más rítmicos.

6. 'Bailar': es una de las traducciones posibles del verbo *ṣḥq*, como veremos más abajo. Lo prefiero aquí porque expresa muy bien la alegría. Nosotros decimos 'bailar de contento'. Se puede operar con otros significados del verbo. P.e. 'jugar' el Señor ha jugado conmigo..., 'broma, regocijo', etc.

8 El verso está muy aliterado en hebreo: *ygdl yld ygml gdl hgml*. No se puede reproducir en castellano.

9 'Con Isaac': lo añado tomándolo de manuscritos de versiones antiguas. Véase la discusión más abajo.

12 'Prolonga tu descendencia'. La frase hebrea sonaría a la letra: por/en Isaac será llamada para ti descendencia. Que equivale a: tu descendencia llevará el nombre de Isaac, tu estirpe seguirá la línea de Isaac, Isaac te convocará descendencia.

Comentario

9. He completado el verso, apoyado en testimonios antiguos, porque creo que el sentido pide que se complete con el compañero de juegos. No porque el niño no pueda jugar solo, sino por la reacción de Sara expresada en sus palabras 'no heredará con Isaac, con mi hijo'. Se explica fácilmente que un copista se haya distraido con las letras *mṣḥq* y se haya saltado *'m yṣḥq* (que sale más abajo, v 10). El supuesto error nos obliga a fijarnos en la repetición de lo que suena igual y para una sensibilidad no científica es equivalente, a saber, el nombre *Yṣḥq* y el verbo *ṣḥq* = jugar, reir.

Paronomasia. Estamos ante una paronomasia o recurso estilístico montado sobre la semejanza sonora de un nombre propio y alguna palabra de la lengua. No interesa aquí la etimología científica, sino el oido popular, la identificación sonora. El recurso es frecuente en cualquier lengua y conviene fijarse en él.

Los gustos modernos han relegado el recurso sobre todo a la comedia y al humor. Para entrenamiento o entretenimiento del lector ofrezco algunos ejemplos entresacados o inventados.

Ha llegado Amparo.- ¡Dios nos ampare! -Pues mira que Adolfo. -Ese es un golfo. Pues a mí Gustavo me gustaba. Catalina es una cataplasma. Hortensia estaba bastante ajada con los años y había que regarla con regalos y lisonjas. Isabel alegre como un cascabel. A Magdalena de puro buena se la comían. Menudo genio tenía Eugenio. Marcial no tuvo más remedio que trabajar en el Ministerio de la Guerra. Eusebio era monosabio. Al viejo matrimonio no le quedaba más Esperanza que su hija.

Lo malo de estos ejemplos es que dan impresión de burla a una práctica que los narradores hebreos tomaban muy en serio. Sobre el procedimiento véase el estudio monográfico de A. Strus, Nomen Omen. Roma 1978.

Para quien tiene el oido entrenado la asonancia es bien perceptible. Sara vio a Ismael *meṣaḥeq* con Yiṣḥaq. Como si dijéramos: Sara vio a Ismael jugando con Jocundo (nombre formado a imitación de Facundo; se podría ensayar Jocoso, parecido a Gaudioso). A pesar de ello, hay comentadores que no escuchan la paronomasia (gente que ve y no escucha el texto) y hay otros que niegan su funcionamiento aquí.

La razón aducida por los últimos es que el participio *meṣaḥeq* no tiene como sujeto a Isaac, sino a Ismael. Lo cual es aplicar una lógica abstracta, despiadada a un texto literario. Más aún a textos literarios que prodigan gozosamente tales efectos sonoros; porque aquellas narraciones se recitaban y escuchaban, y los

recitadores sabían modelar en relieve el caudal sonoro y articulado; (**Más tarde se** escribieron y leyeron, primero en voz alta, finalmente en voz baja). No **será difí**cil probar que la paronomasia funciona aquí.

Recorreré biográficamente las presencias del verbo en el ciclo de Isaac, con algunas observaciones; en paréntesis indico la fuente a que se atribuye **cada paso** (J E P):

17,17 (P) 'Abrahán se postró rostro en tierra y se dijo sonriendo (*wyṣḥq*): ¿Un centenario va a tener un hijo y Sara va a dar a luz a los noventa?' Cuando Dios le anuncia el nacimiento de otro hijo, el anciano sonríe incrédulo, casi burlón. Dios confirma que tendrá un hijo y que lo llamará *Yṣḥq* = Risueño (v 19).

18,12 'Sara se rió (*tṣḥq*) por lo bajo pensando: Cuando ya estoy seca ¿voy a tener placer, con un marido tan viejo?' También Sara sonríe incrédula cuando tras la lona de la tienda escucha que tendrá un hijo.

18,13 'El Señor dijo a Abrahán: ¿Por qué se ha reido (*ṣḥq*) Sara?... 15 Sara lo negó: No me he reido. Dios replicó: No lo niegues, te has reido'. Cuando nace el niño lo llaman *Yiṣḥaq*, o sea Risueño (= Gelasio/Jocundo/Festivo/Travieso). Un día su hermanastro juega con él, *meṣaḥeq* y lo ve Sara. ¿Es posible, es legítimo negar la paronomasia precisamente al llegar a este verso? Pues la historia sigue.

26,8 Abimelec miraba un día por la ventana y vio a Isaac acariciando (*meṣaḥeq*) a Rebeca su mujer'. Crece Isaac y un día está jugando, juegos de amor, con su esposa. Juegos que delatan que Rebeca no es simple hermana. El juego delata a Isaac como marido.

Hay más. En el citado capítulo 17, junto a la etimología popular de Isaac, se propone la de Ismael = Dios escucha: 'Y acerca de Ismael te escucho' 17,20. En 21,17 'Dios oyó el llanto del niño' = *wayyišma' 'elohim*. En 22,9 el padre 'ató a Isaac' = *wayya'qod* (equivalencias sonoras *'/ḥ d/ṣ*). Cuando la trágica burla que cuesta al primogénito Esaú la bendición paterna, el viejo Isaac, ciego, engañado, tiene que escuchar el grito terrible de su hijo, *z'q* (alófono de *ṣ'q*). Más datos en el citado libro de A. Strus.

Sentido de la paronomasia. Ahora la escena que comentamos suena y significa, o materializa el sentido: Ismael juega con Jocundo. Se iguala a su hermano, se hace como él, es otro Isaac en el juego.

> W.G. Coats, en su libro sobre el Génesis considera tan obvia la paronomasia, que rechaza la adición propuesta y se queda con el texto hebreo escueto, explicándolo así: Sara vio a Ismael jugando = hecho un Isaac, igualado a Isaac.

Ahora bien si comienzan jugando juntos, ¿a dónde llegarán? El hijo de la sierva, primogénito de Abrahán, terminará repartiéndose la herencia con el hijo de la mujer legítima, nacido después. Si hay igualdad en el juego, la habrá en el dinero; si hay hermandad en el juego, la habrá en la herencia. Sara, celosa de privilegios, no lo tolera. La legislación posterior de Dt 21,15-17 no se aplica al caso de mujer y concubina, sino al caso de dos mujeres de las que una es preferida y la otra da a luz al primogénito.

Algunos traductores y comentadores toman el verbo *ṣḥq* en sentido peyorativo:

> NEB *laughing at him*
> CantIgl *embromaba a su hijo Isaac*
> Pléyade *en train de plaisanter avec*
> Nácar *burlándose de*
> Vaccari *far scherzi*
> Living Bible *teasing, or mocking*
> En cambio traducen *jugar:* RSV *playing,* Jer *jugando,* Gunkel *spielend* TOB *s'amuser,* Einheits. *umhertollen.*
>
> El Targum de Jerusalén amplifica e interpreta: Vio Sara que el hijo de la sierva egipcia hacía cosas vergonzosas e inconvenientes y se daba al culto de los ídolos.

La carta a los Gálatas 4,29s sigue la pista peyorativa: 'el que nació de modo natural perseguía (*edioken*) al que nació por el Espíritu'; no sigue la versión griega que traduce simplemente *paizein meta* = jugar con. Esta tradición continúa, de suerte que en la Postilla de Nicolás de Lira encontramos tres alternativas de traducción o explicación: acción idolátrica (según Ex 32,6), abuso sexual (según Gn 26,8), violencia física (según 2Sm 2,14). Las tres referencias están forzadas: Ex 32,6 habla de danza, que es en sí neutral e idolátrica por el contexto; Gn 26,8 habla de marido y mujer; 2Sm 2,14 propone una justa o desafio marcial, que acaba trágicamente. Otros apelan a la acusación de la mujer de Putifar contra José, donde el verbo se construye con *be-*: la mujer denuncia que el esclavo se ha propasado, ha querido abusar de la señora. Pero el sentido peyorativo no está en el verbo, sino en tratarse de una mujer casada; 'juegos de amor' con ella son delito (entre esposos no lo son, 26,8).

Pablo, más que comentar, utiliza un texto para una reflexión teológica por alegoría. En los demás descubro o sospecho el afán de condenar a Ismael para absolver o exaltar a los otros. Tal actitud incapacita para comprender el sentido simple del texto. Quieren ver una perversión infantil donde no hay más que juego inocente. Si Ismael fuera un niño precozmente pervertido, su padre no habría llevado tan a mal la petición de Sara.

Sentido de la escena. Ha llegado el día de destetar al niño, ceremonia que se podía celebrar a los dos o tres años. Es un día de fiesta. El niño juega y en el juego le acompaña su hermano mayor Ismael (no de quince años, como pediría la cronología rigurosa; el narrador los imagina de poca diferencia de edad). Al padre le

agrada el juego infantil: en él se expresa la fantasía, la libertad, el gozo. El anciano se siente ablandado de ternura; algo de su propia vida puja y crece: '*Su prole está segura en su compañía y ven crecer a sus retoños...Dejan correr a sus chiquillos como cabritos, dejan saltar a sus crios*' (Job 21,8.11). Pero cuando la madre de Isaac lo ve, se llena de celos y temores. Teme que el hijo de la esclava suba a rango de heredero a la par de su hijo. Como Ismael no es hijo suyo, Sara no sabe entrar en la fraternidad espontánea, anterior a toda ley, de los dos niños. Lo que la ley no garantiza al hijo de la sierva, podría irse imponiendo por la convivencia fraterna. Sara descubre la trascendencia de ese juego sin finalidad interesada. Y exige la expulsión de la sierva, que ella misma había entregado a su marido, cuando todavía no tenía hijos. '*Tú no puedes heredar en casa de nuestro padre, porque eres hijo de una mujer extraña*' dicen a Jefté sus hermanastros (Jue 11,2).

Abrahán, que es padre de los dos, que incluso reconoce en Ismael la primicia de su virilidad, sufre un grave disgusto. No hay que turbar los juegos infantiles con cálculos legales de intereses; él es bastante rico para dejar una buena parte a Ismael, sin lesionar los derechos de Isaac.

Lo extraño es que Dios consuele a Abrahán, 'no lo tomes a mal', poniéndose de parte de Sara: 'hazle caso'. En esas palabras vuelve a sonar el nombre de Ismael. Dios mismo se encargará de multiplicar y engrandecer a Ismael, por ser hijo de Abrahán. Pero las promesas de bendición y posesión de la tierra se reservan a la línea de Isaac. En cierto modo, los celos de Sara coinciden con el proyecto de Dios. Es Dios quien parece jugar con nuestros proyectos y recursos.

Aquí termina la escena del juego infantil. Los versos que siguen hablan de Ismael: 'creció, habitó en el desierto y se hizo un experto arquero'.

Ahora quiero tomar la escena familiar, de dos hermanos pequeños jugando, como trampolín para seguir reflexionando bíblicamente sobre el juego y la hermandad. Primero tendré que adentrarme en una pesquisa semántica.

El verbo ṣḥq/śḥq

Junto al verbo *ṣḥq*, preferido en los relatos de Isaac y en el Génesis, existe otro alófono más frecuente, *śḥq* (alófono significa una variante fonética sin cambio de significado; como exiliado/exilado, pábilo/pabilo en castellano, perfino/persino en italiano). La equivalencia de ambos está atestiguada en Jue 16,25, que pasa de uno a otro sin cambio de significado en el verbo, aunque con diversa preposición:

> Sacad a Sansón, que nos divierta (*wiśaḥeq lanu*). Sacaron a Sansón de la cárcel y se puso a hacer gracias ante ellos (*wayyeṣaḥeq lippnehem*).

No hace falta corregir el texto hebreo. Este tipo de variante alofónicas especialmente con silbantes, no es infrecuente en hebreo. No había una academia de la lengua que velase por la ortografía o la pronunciación unificada.

El verbo *śḥq* significa reir, reirse, sonreir, bromear; jugar, disfrutar, divertirse, regocijarse, bailar, hacer fiesta; hacer un certamen deportivo, justar; divertir, ofrecer un espectáculo o diversión. Con la preposición *'al*, reirse de, burlarse de, tomar en broma. El sustantivo detrás de *haya le-*, ser objeto de mofa, burla, escarnio, ludibrio. El verbo es frecuente sobre todo en la literatura sapiencial: Job 12X, Prv 8X, Ecl 5X. Ser objeto de burla ocurre en Jeremías 7X, Salmos 6X, textos narrativos 6X.

Nos conviene leer bastantes ejemplos para entrar en ese mundo semántico y contemplar sus metamorfosis. Cito con generosidad:

Prv 14,13	también entre risas llora el corazón	
29,9	uno está en vilo y rie sin parar	
Ecl 2,2	a la risa dije locura	
3,4	tiempo de llorar, tiempo de reir	
7,3	más vale sufrir que reir, pues dolor por fuera cura por dentro	
7,6	el jolgorio de los necios es como crepitar de zarzas bajo la olla	
Job 8,21	puede aún llenar de risas tu boca	
29,24	al verme sonreir les	
Eclo 13,6	con sonrisas te infundirá confianza	
13,11	sonriendo te examina	
Sal 126,2	la boca se nos llenaba de risas	
1 Sm 18,7	las mujeres bailando entonaban esta copla	
2 Sm 6,5	David y los israelitas iban danzando	
6,21	ante el Señor...yo bailaré	*lipne*
Jr 15,17	no me senté con los que se divertían	
30,19	resonará allí ruido de festejos/danzantes	
31,4	de nuevo saldrás a bailar	
Prv 10,23	el necio se divierte haciendo trampas	
Sal 104,26	el Leviatán que modelaste para jugar con él	*be-*
Job 40,20	las fieras retozan junto a él	
40,29	¿jugarás con él como con un pájaro?	*be-*
Eclo 47,3	jugaba con leones como con cabritos	
2 Sm 2,14	que los jóvenes se desafíen/justen delante de nosotros	
Jue 16,27	se puso a divertirlos	
Job 5,22	te reirás de hambres y desastres	
12,4	soy el hazmerreir de mi vecino	
30,1	se burlan de mí muchachos	
39,7	se burla el bullicio de la ciudad	
39,18	se ríe de caballos y jinetes	
39,22	se ríe del miedo	
Pr 31,25	sonríe ante el mañana	
Hab 1,10	se ríe de las plazas fuertes	
Lam 3,14	la gente se burla de mí	
2 Cr 30,10	se reían y se burlaban de ellos	
Jr 20,7	todos se burlaban de mí	

Está el caso del que ríe o se divierte a solas, por su cuenta; del que juega o se divierte con otros, socialmente, en compañía; del que por oficio o por deporte ofrece un espectáculo o diversión a otros, y puede ser alegre, como los muchachos de Joab o triste como Sansón. Existe la risa triunfal, noble, esponjosa del que se ríe del miedo, del bullicio urbano, del hambre; y la maliciosa de burlarse del prójimo, del caído, del vencido. Manifestaciones diversas del homo ludens, con destino festivo. Por la ambivalencia de todo lo humano, la risa puede resultar trágica.

Algunos comentadores presentan al niño Ismael jugando y divirtiéndose por su cuenta. No creo que eso inquietase a Sara. Pero si el juego no va a quedar ahí, ¡basta de juegos!, ¡fuera de casa! Para el viejo Abrahán era un espectáculo deleitoso que le ablandaba las articulaciones endurecidas; le cosquilleaba las entrañas verse padre, no abuelo, de una criatura: ¡a mis años, quién lo diría! Porque los niños ofrecían el espectáculo sin saberlo ni pretenderlo. Si el juego espectáculo refuerza la hermandad hasta el punto de hacer partícipes en la herencia, tanto mejor.

Los hombres se hermanan al jugar juntos o juegan juntos porque se sienten hermanos. Juegos Olímpicos, Juegos sin fronteras: ¿deberán convertirse en ocasión de desgarrones y violencias? Eso es negar al juego su sentido profundo, su expresión fraterna. Jugando no ha de haber privilegios, sino reglas iguales para todos. A lo más una ventaja para el más débil. Competir arranca de una igualdad inicial, aunque termine con la ventaja de uno. Es una línea recta el lugar donde todos esperan el disparo para salir.

El hombre puede domesticar los animales jugando con ellos, como David pastor '*jugaba con leones como con cabritos*' (Eclo 47,3). Jugando el hombre humaniza un poco a las fieras, fraterniza con ellas: el domador con sus elefantes o tigres. Isaías canta el día de la victoria increible sobre el enemigo ancestral que es la serpiente: '*el niño jugará en la hura del ápid*' Is 11,8 (con el verbo š' š' = disfrutar, divertirse, regocijarse).

Los que juegan pueden ofrecer su deporte en espectáculo a otros, promoviendo un sentimiento festivo de fraternidad.

Pero es terrible la risa sangrienta, esgrimida ofensivamente contra el hermano, destructora de la hermandad. Burlarse triunfando del caído, hacer mofa de las palabras del profeta, burlarse del anciano.

Y el juego de la danza, que sin llevar a ninguna parte, recrea a escala humana movimientos estelares, de otros seres y otras vidas. Y el juego del amor.

Isaac había dicho al rey Abimelec que Rebeca era hermana suya. En realidad era prima, por lo que podía llamarla 'hermana'. Además 'hermana' es título que se da a la novia. Abimelec lo toma a la letra, en sentido estricto. Un día que está asomado a la ventana contempla los juegos de amor de los presuntos 'hermanos', que creyéndose solos e inobservados, no recatan las manifestaciones de cariño. Como dice el Cantar:

8,1 ¡Ojalá fueras mi hermano
y criado a los pechos de mi madre!
Al verte por la calle,
te besaría sin temor a burlas.

En aquellos juegos Abimelec reconoce que se trata de otra hermandad más fuerte: la que hace abandonar la casa paterna para identificarse con otro ser humano.

Esto es algo de lo que sugiere la Biblia con frases dispersas por páginas que distan siglos entre sí y de nosotros, pero que son próximos por su común humanidad.

Proverbios 8,30-31

Sobre ese fondo plural nos sentamos a contemplar el espectáculo de un juego que nos presenta el gran poema de Prv 8. Sabiduría o Sensatez personificada como ilustre creatura poética canta su origen divino y su actividad acompañando la estupenda tarea artesana de modelar el universo:

Cuando trazaba la bóveda sobre la faz del Océano,
cuando sujetaba las nubes en la altura
y fijaba las fuentes abismales;
cuando ponía un límite al mar...
cuando asentaba los cimientos de la tierra.

Esa artesanía sobrehumana, como toda artesanía amorosa que acaricia el objeto al hacerlo, como la cierva lame el pelo al cervatillo, es un juego. Juega el arquitecto y juega el orfebre, hay juegos de ingeniería como los hay de carpintería. El arte pertenece a la esfera del juego. En tanto la niña Sabiduría dice:

yo estaba junto a él como aprendiz,
yo era su encanto cotidiano *ša'šu'im*
todo el día jugaba en su presencia *śḥq*
jugaba con el orbe de la tierra, *śḥq*
disfrutaba con los hombres. *ša'šu'im*

Jugaba delante de él, ofreciéndole el espectáculo de mi juego; y él disfrutaba, estaba encantado contemplándome. Entonces yo bajé a jugar con o en la tierra, y escogí como compañeros de juego a los humanos; con ellos me divertía y jugaba encantada. Yo, hija del Altísimo compartía mis juegos fraternalmente con los hombres. Y él no protestaba por la nueva hermandad, no expulsaba a mis compañeros de juego, antes los contemplaba complacido.

El poeta ha dado un salto genial y se ha detenido en su hallazgo. Tocará a comentadores cristianos apurar la personificación poética para que designe a una Persona; ellos se encargarán de identificar la Sabiduría con el Hijo de Dios, que se hace hombre, baja a la tierra, se hermana con los hombres, disfruta con ellos...

A Lapide explica el juego en cuatro aspectos. El juego significa primero su deleite en la creación y conservación de seres tan bellos; segundo la facilidad con que lo hace, como jugando; tercero las vicisitudes y suertes, como de juego; cuarto la armonía y consonancia, como de música. 'La Palabra de Dios danza en la *rueda que los hombres llaman fortuna*' (Filón, Quod Deus sit *immutabilis* 176).

Jugó y sigue jugando Dios en la armonía y giros de los astros... Juega en el cielo con los eclipses, las manchas del sol y la luna, las estrellas innumerables de la Via Láctea que resplandecen como blanca leche. Juega en la atmósfera con los rayos, truenos... vientos, tormentas y huracanes. ¿Qué parecen los truenos sino juego y choque de enormes balones?... ¿Qué los relámpagos, sino juego de fuegos artificiales? Juega en la tierra y el agua con los mostruos marinos y terrestres, con las mareas y las olas que se alzan a las estrellas... Juega en los corderos, cabritos, cervatillos. Pero sobre todo con los hombres, con su variedad de rostros, voces y temperamentos... Juega en las cosas humanas el poder divino' A Lapide ad Prv 8,30-31.

El Hijo de Dios, Sabiduría de Dios, por quien todo fue hecho, se hermana con los hombres, nos hace sus hermanos, hijos de su Padre. Pero si somos hijos, somos también herederos: herederos de Dios, compartiendo la herencia con Cristo. Rm 8,17.

II PARTE

CICLO DE JACOB

Prenotandos

El ciclo de Jacob ocupa once o doce capítulos del Génesis. Consta de materiales varios bien unificados. Casi todo está bajo el signo de las relaciones fraternas entre los gemelos Jacob y Esaú, con ramificaciones. Vale la pena echar primero una mirada al ciclo en su conjunto.

Si comenzamos en 25,12 y terminamos con el capítulo 36, descubrimos un marco hecho de genealogías: 25,12-19 y 36. Al principio la genealogía de Ismael, el hermano de Isaac que queda fuera de la línea patriarcal rigurosa. Al final la genealogía de Esaú que también queda fuera de la línea patriarcal. Al principio el antepasado de los ismaelitas o agarenos, al final el antepasado de los edomitas o idumeos.

En 25,20-34 cuenta el nacimiento y adolescencia de los hermanos y sirve para prefigurar y preparar acontecimientos futuros: ruptura, huida, reconciliación y vuelta. Pero antes el autor introduce una cuña narrativa que afirma la presencia y actividad de Isaac en sus relaciones con la gente del país, a imitación de su padre Abrahán.

El capítulo 27 plantea el conflicto nacido de la bendición paterna robada. Se produce la ruptura de los hermanos y el menor tiene que huir o marcharse. Al marcharse al extranjero, Jacob tiene una visión en Betel: Dios le promete asistencia en sus andanzas y lo cita para que vuelva un día. (Las apariciones son leitmotiv de la composición). Jacob llega a casa de Labán, donde abre una nueva etapa de relaciones fraternas: primero acogida amistosa, después tensión y ruptura, luego huida, persecución y reconciliación. Dentro de esa etapa se introduce otro conflicto fraterno: las dos hijas de Labán, esposas de Jacob. El conflicto se resuelve en la creación de una numerosa familia. Como la despedida de Labán termina en alianza, la huida se transforma en marcha y en esa marcha sucede otra grande y misteriosa aparición de Dios. Después puede Jacob afrontar el encuentro con Esaú, que se sella con la reconciliación. Después puede volver al país de Canaán. Pero antes de volver a Betel, lugar de la cita pendiente, entra la cuña de otro relato fraterno: Dina violada y la venganza de sus hermanos. Jacob retorna a Betel y se suceden tres muertes: Débora, Raquel e Isaac.

Así pues, entre la ruptura y la reconciliación de los hermanos se acoge un arco menor: la huida-marcha y huida-vuelta. Bajo este arco se acoge otro menor: encuentro, ruptura y alianza con Labán. Bajo éste se inscribe el menor de Raquel y Lía. En las dos marchas, de ida y de vuelta, suceden dos importantes apariciones.

El relato está bastante bien construido. Valdría la pena que el lector se tomase cómodamente noventa minutos de tiempo para leer seguido y sin prisa el ciclo de Jacob.

El ciclo de Jacob atrae siempre a los investigadores. Ofrezco unos cuantos estudios de los últimos diez años.

P.Weimar, Aufbau und Struktur der priesterschriftlichen Jakobsgeschichte, *ZAW* 86 (1974) 174-203. Como indica el título, estudia la versión sacerdotal (P), que ofrece un mínimo de historia y un máximo de teología y sigue una estructura concéntrica de 'ida-vuelta'.

M. Fishbane, Composition and Structure in the Jacob Cycle: Gen 25, 19-35,22. *JJS* 26 (1975) 15-38. Muestra en particular como la composición, intencionada, crea relaciones significativas.

M.R. Hauge, The Struggles of the Blessed in Estrangement. *ST* 29 (1975) 1-30.113-146.

J.P. Fokkelman, Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis. Amsterdam 1975. Este libro es particularmente recomendable por su sensibilidad, su percepción y explicación de estilemas, su presentación sobria.

J.G. Williams, The Comedy of Jacob: A Literary Study. *JAmerAcadRel* 46 (1978) 208-219. Estudia sobre todo la composición y los juegos de palabras.

R. Aharoni, Jacob and Esau: A Play in Three Acts. *BMikra* 23 (1978) 327-40. La palabra 'comedia' se usa metafóricamente. Los tres actos son el nacimiento, la *bekora* = primogenitura, la *beraka* = bendición.

K.A. Farmer, The Trickster Genre in the Old Testament. *DissAbstr* 39 (1978/79) 1647. Del resumen se entiende que el autor estudia como género literario relatos de 'tramposos', o sea, el género 'picaresco'. El débil triunfa con su habilidad tramposa.

T.L. Thompson, Conflict Themes in the Jacob Narratives. *Semeia* 15 (1979) 5-26. Presenta una historia compendiada de la investigación moderna: Gunkel, Eissfeldt, Noth, D. Irvin. Opera con una serie de distinciones finas, casi demasiado: héroe, epónimo, polo de atracción para el público. Insiste en el carácter familiar, no tribal, de la historia, que considera pura ficción literaria.

W.M.W. Roth, The Text is the Medium. En M.J. Buss ed. Encounter with the Text. Form and History in the Hebrew Bible. Philadelphia 1979, pp 103-115. Aplica a las tradiciones de Jacob un análisis en tres etapas, siguiendo a Ricoeur: a) lingüística estructural o estudio de formas del lenguaje; b) fenomenología del habla; c) ontología del discurso. Distingue las versiones Yavista, Sacerdotal y Eloista. Las tres versiones coexisten en el texto, se sobreponen, generan un juego de relaciones significativas. Señala la riqueza de sentido, 'festival de sentido' de la palabra poética.

J.G. Gammie, Theological Interpretation by Way of Literary and Tradition Analysis: Gen 25-36 en M.J. Buss o.c. pp 117-134. Estudia motivos, patrones y estilemas. Entre los motivos: el conflicto, el engaño y su castigo, teofanías y santuarios. Presenta en esquema una estructura concéntrica de siete miembros con algunas quiebras.

N. Ararat, List und Betrug in der Erzählungen im Buch Genesis. *BMikra* 26 (1981) 137-147. El tema picaresco en el Génesis, donde el ciclo de Jacob ocupa un puesto importante.

G.W. Coats, Genesis with an Introduction to Narrative Literature. Grand Rapids 1983. Ya me he referido a este libro de síntesis con bibliografía al día.

Después de las indicaciones bibliográficas recientes podemos ofrecer el esquema aproximado del ciclo narrativo:

25	Genealogía de Ismael
	Nacimiento y adolescencia de Jacob-Esaú
26	Isaac con los nativos del país
27	Jacob y Esaú: ruptura
28	Huida y marcha: Aparición en Betel
29	Labán y Jacob: acogida
	Raquel y Lía
30s	Jacob y Labán: Huida y pleito
32	Marcha: Aparición nocturna
33	Jacob y Esaú: reconciliación
34	Dina, sus hermanos y los nativos del país
35	Muertes: Débora, Raquel. Aparición en Betel
36	Genealogía de Esaú

El esquema reúne y organiza materiales diversos. Westermann nos enseña a distinguirlos y clasificarlos por tipos. Primero distingue entre informes y relatos. Los informes son como anales de familia, que forman una espina dorsal, esquelética, de la historia: genealogías, nacimientos, bodas, muertes y sepulturas. En los relatos se pueden distinguir ulteriormente tipos mayores o menores: sueños, visiones y apariciones divinas, bendiciones paternas, relatos jurídicos como pleitos y alianzas. No quiere decir que cada tipo tenga un origen diverso y autónomo, pues un narrador experto sabe manejar y crear, si hace falta, las formas que desea. Como puede tomar piezas de la tradición oral, puede crearlas siguiendo las convenciones literarias.

LOS MELLIZOS

Primer episodio: Texto

25,20 Cuando Isaac tenía cuarenta años, tomó por esposa a Rebe-
ca, hija de Batuel, arameo de Padán Aram, y hermana de Labán, ara-
meo. 21 Isaac rezó a Dios por su mujer, que era estéril. El Señor le
escuchó y Rebeca, su mujer, concibió. 22 Pero las criaturas se mal-
trataban en su vientre y ella dijo:

- En estas condiciones ¿vale la pena vivir?

y fue a consultar al Señor. 23 El Señor le respondió:

- Dos naciones hay en tu vientre,
  dos pueblos se separan en tus entrañas:
un pueblo vencerá al otro
  y el mayor servirá al menor.

24 Cuando llegó el parto, resultó que tenía gemelos en el vientre.
25 Salió primero uno todo pardo y peludo como un manto, y lo lla-
maron Esaú. 26 Detrás salió su hermano, agarrando con la mano el
talón de Esaú, y lo llamaron Jacob. Tenía Isaac sesenta años cuando
nacieron.

Comentario

20. A simple oido se aprecia que el comienzo suena a *registro civil*. (Según los comentadores, se ve la mano del narrador Sacerdotal). En nuestro lenguaje burocrático se podría reproducir así:

Sr. D. Isaac. Hijo de: Abrahán. Estado civil: casado
Fecha: a los cuarenta años.
Nombre de la esposa: Rebeca. Hija de: Batuel. Nacionalidad: arameo.
Natural de: Padán Aram. Hermana de: Labán. Nacionalidad: arameo.

Algunos datos no los registran nuestros burócratas. He querido dar una equivalencia de estilo, según nuestras convenciones. Un relato normal no comienza en tales términos, por lo cual se supone que el verso procede de otro contexto.

21. Detrás viene un informe de *nacimiento*, más explícito y desarrollado que otros semejantes. Lo normal es decir que el marido tuvo relaciones con la mujer, ésta concibió y dio a luz un hijo, y lo llamaron N. En este informe hay dos datos particulares: que la mujer era estéril, que nacieron gemelos. En medio del informe se inserta un oráculo de Dios sobre el futuro de las criaturas; y para preparar y justificar el oráculo, se habla sobre el difícil y molesto embarazo.

Esto es un intento para explicar el devenir o génesis del breve informe, escalonando en varias etapas sus componentes. Como la boda de Isaac ya está contada en el cap. 24, la versión original recobrada sonaría así:

> 25,11 Isaac se quedó a vivir junto al pozo Vive Me Ve. 21 Isaac rezó al Señor por su esposa, que era estéril, y el Señor le escuchó. Rebeca su mujer concibió, 24 y cuando llegó la hora del parto, resultó que llevaba gemelos en el vientre...

Si así era el informe primitivo, original, como lo pide la forma típica del género, las peculiaridades del texto actual resultan más significativas. Pero no se puede descartar la hipótesis de un autor que compone todo el texto, inspirándose en convenciones del género e imponiendo su interés personal.

La 'esterilidad' de la matriarca es tópica: Sara, Rebeca, Raquel; también la madre de Sansón y la de Samuel. La imposibilidad fisiológica sirve para exaltar el poder de Dios: autor de la fecundidad ordinaria por la bendición fundacional y de algunas fecundidades extraordinarias por intervención expresa. Siempre a favor de personajes ilustres.

'Rezar' o interceder toca a los amigos de Dios; pero el verbo aquí usado *'tr* es único en Gn, insistentemente en Ex 8-10, raro en el resto del AT.

22. El autor nos adelanta un dato que desconoce la madre. Ella sólo siente las molestias de un embarazo difícil; el autor indica que tenía *gemelos*. En el seno los dos embriones parece que no caben, se rozan, se restriegan, se maltratan. Parecen repetir precozmente la situación de Lot y Abrahán, cuyos pastores pleiteaban por un espacio vital de nómadas. Con un verbo alófono del aquí usado (*htrṣṣ / htr'*) dice Prv 18,24: *'Hay camaradas que se maltratan y hay amigos más unidos que hermanos'*.

La agitación de las criaturas es una carga extraordinaria para una mujer preñada, especialmente siéndolo por primera vez. No tiene experiencia de lo que trae consigo estar encinta, y otras mujeres no pueden ayudarla, porque no han pasado por un trance de gemelos mal avenidos. En esas condiciones ¿vale la pena ser madre? El original hebreo resulta difícil por su laconismo; traducido a la letra sonaría: 'si así, ¿por qué soy tal?'. Acepto la adición de *ḥayya*, a imitación de 27,46: '¿para qué vivo yo?'.

23. En su dificultad la mujer acude al Señor, como antes el marido, y el Señor le responde con un *oráculo* que explica los hechos presentes como señal y anuncio del futuro. Oráculos sobre el destino del hijo futuro no faltan en el AT, especialmente en el género 'anunciación'; pueden pronunciarse antes de la concepción o durante el embarazo.

El presente oráculo es explícito y claro: los dos niños son ya dos naciones o dos pueblos. Lo son en germen, 'en embrión'; sus cuerpecitos ya encierran en potencia multitudes. Algunos comentadores suprimen el verbo *yipparedu* = se separan, para igualar el ritmo acentual en 3 + 3 3 + 3 (es sabido que oráculos y adivinaciones aman la forma rítmica rigurosa). Prefiero conservar el verbo y la anomalía rítmica: el mismo verbo que enunciaba la 'separación' de Lot y Abrahán, anuncia que los dos pueblos no podrán vivir juntos. La separación marcará gran parte, la mayor parte de la existencia de estos gemelos. Aunque separados, mantendrán relaciones: de poder *'mṣ* y de dominio *'bd*. El segundo verbo sonaba en el episodio de los hijos de Noé y será palabra conductora de este ciclo.

En otras palabras, la historia futura está prefigurada en la etapa embrional: los hermanos son rivales de nacimiento y de antes. Recurso de anticipación literaria, de explicar por el origen, de proyectar situaciones presentes hacia un pasado que fija el destino o encauza el futuro. El recurso dice más sobre las preocupaciones del autor que sobre las causas objetivas de los sucesos.

24. Al llegar el parto descubre la madre que tenía gemelos. Es la fuerza de la partícula *hinne*, que he traducido por 'resultó'. El oráculo empieza a cumplirse. Es un hecho anormal y portentoso.

25 El nacimiento sigue en clave de etiología y es tan portentoso como lo que antecede. Primero sale un niño todo rojo o pardo, color terroso, *'admoni*, y peludo como un manto. Si lo primero es raro, lo segundo es extrañísimo: como un pequeño monstruo. Las dos cualidades del niño prefiguran su futuro. El futuro próximo del que por 'eso pardo' venderá sus más altos derechos; y por lo 'peludo' se dejará robar la bendición paterna. El futuro remoto: un pueblo que se llamará Edom = pardo, terroso, y habitará en Seir = agreste, escarpado. Con ello no se justifica el nombre de Esaú. (Algunos autores apelan a un supuesto significado de *'śh* = cubrir). El color *'admoni* se le aplica como piropo al joven David, 1 Sm 16, 22, con la implicación, al menos al juicio de Goliat, de elegancia y debilidad. El carácter 'profético' del manto peludo no juega aquí papel reconocible: véase 2 Re 2 para Elías, Zc 13,4 para un profeta, Mt 3,4 el Bautista.

26. Del segundo niño no se describe el aspecto, sino el gesto o acción: su manita agarra o sujeta el talón de su hermano. Esta denunciando su carácter y anunciando el futuro: se adelantará al primero haciendo trampas, echando zancadillas. Por eso lo llaman *Ya'qob*, de *'qb*, que como nombre significa talón, como verbo significa suplantar, echar la zancadilla. Como si se llamase de nombre Tramposo,

Artero, Fullero; se entiende, aceptando la etimología popular, que no es la científica o histórica del nombre.

Queda claro que el informe está en función de hechos posteriores, ya vividos: dos pueblos, descendientes de dos hermanos gemelos, son así de nacimiento. Dos hermanos gemelos, desiguales, rivales desde antes de nacer, es el balance de este primer episodio. Antes de pasar a reflexiones más amplias, examinaré brevemente el segundo episodio.

Segundo episodio. Texto

Crecieron los chicos. Esaú se hizo un experto cazador, hombre agreste, mientras que Jacob se hizo un honrado beduino. Isaac prefería a Esaú porque le gustaban los platos de caza, Rebeca prefería a Jacob.

Un día que Jacob estaba guisando un potaje, volvía Esaú agotado del campo.

Esaú dijo a Jacob:

- Déjame tragar de eso pardo, eso pardo, que estoy agotado (Por eso le llaman Pardo).

Respondió Jacob:

- Si me vendes ahora mismo tus derechos de primogénito.

Esaú replicó:

- Yo estoy que me muero: ¿qué me importan los derechos de primogénito?

Dijo Jacob:

- Júramelo ahora mismo.

Se lo juró y vendió a Jacob sus derechos de primogénito. Jacob dio a Esaú pan con potaje de lentejas. El comió, bebió, se alzó, se fue y así malvendió Esaú sus derechos de primogénito.

Comentario.

27. Es una breve anécdota. Del nacimiento se salta a la adolescencia o primera juventud. Al tiempo en que se escoge oficio y se orienta la vida. Esaú tira al campo abierto, libre, aventuroso; se hace experto en la caza, curtido a la intemperie, agreste (agreste viene de *ager*). A Jacob nos lo presentan como beduino, que 'habita en tiendas' y le añaden un adjetivo dudoso, *tam*. Su significado normal de 'íntegro, honesto, honrado, sincero' no encaja bien aquí. Si a 'hombre agreste' se opone 'habitante en tiendas', a 'cazador experto' no se opone 'honesto'. Además de que a Jacob le viene de nacimiento la falta de honradez y sinceridad. Decir que era 'sedentario' no se acuerda bien con la vida de beduino. Ante el enigma semántico los traductores disimulan, disimulamos la ignorancia con algún adjetivo conjetural y razonable, pensando quizá en cierta regularidad ajena a la aventura. Digamos que era un beduino sin complicaciones.

28. Preferencias. Con la diferenciación surgen o se afirman las preferencias. El padre prefería al mayor, la madre al menor. No es extraño, y de lo segundo no se da razón. Sí se razona lo primero: a Isaac le gustaba comer caza. Como si el sabor reiterado de cordero o cabrito le cansara y se excitara su apetito con el gusto montaraz, aromado, imprevisto de las piezas cobradas por su hijo; que a lo mejor para él no tenían nombre y sólo se clasificaban por el paladar, sin llegar a la lengua-lenguaje. Una razón poco trascendental y demasiado papilar para preferir a un hijo; si dijera que por ser el heredero... Pero no olvidemos que para los hebreos el gusto era órgano de discernimiento, metáfora de criterio (también nosotros alargamos el área significativa de 'gusto'); además así son los relatos elementales. Lo sensorial va a desempeñar papel primario en lo sucesivo. Los caprichos gastronómicos serán debilidad fatídica del padre. Rebeca, hábil cocinera, obedece a las razones del corazón.

29-30. El guiso. Un día que Jacob había preparado un guiso especial, que también él como Rebeca tenía sus habilidades culinarias, llega su hermano Esaú rendido de una batida infructuosa. Olido el guiso, con el olfato exacerbado por el cansancio y el hambre, apenas puede distinguir lo que es. Advierte su color parduzco y pide casi infantilmente: 'déjame engullir de eso pardo, eso pardo'. El verbo empleado en hebreo es único y expresivo de la avidez y prisa al comer: tragar, engullir, embaular. El narrador o un glosador añade en un aparte: De ahí le viene el mote El Pardo, jugando con *'adom/'edom.*

31-33. El trato. El hermano, que debería dar de comer al hambriento y agasajar a su hermano fatigado, en una de sus visitas periódicas, echa sus cuentas, calcula taimadamente y le prepara una trampa o 'zancadilla'. Y el narrador o glosador no añade en un aparte: De ahí le viene el mote de El Trampas.

Le propone un contrato de compraventa: por un plato de sabroso guiso pardo, los derechos de primogénito. Esaú no está para cálculos. Podía poner en un platillo las ventajas de suceder a su padre en apellido y herencia, en otro platillo la insegura y azarosa libertad del cazador. Pero ésta es una valoración crítica y distante, mientras que a él lo devora el hambre. En su pregunta ¿qué me importan...? está aceptando la permuta. Jacob sigue calculando: no se vaya a echar atrás cuando haya saciado el hambre y le vuelva la lucidez; que selle irrevocablemente el trato con juramento. Esaú acepta también esta exigencia; ¿Es válido un juramento oneroso, contra sus intereses, en circunstancias extremas? Para el narrador sí. Esaú pretenderá invalidarlo cuando llegue el momento decisivo.

34. Al final la acción se adensa, se desmenuza en verbos urgentes y escuetos, desemboca en disonancia trágica sin resolución. Cinco verbos y la sanción del narrador contra Esaú: 'Comió, bebió, se alzó, se marchó, y así malvendió Esaú sus derechos de primogénito'.

Empiezan a cumplirse los hados, el destino impreso en el vientre materno.

Puede consultarse el estudio filológico y formal de K. Luke, Two Birth Narratives in Genesis. *IndianTheolStudies* 17 (1980) 155-180.

Cuatro lecturas

Ahora que hemos concluido una lectura sosegada y atenta, extrayendo con las herramientas de la paráfrasis lo que estaba bajo la superficie de las palabras, emprenderemos una reflexión más general que abarque sucesiva o simultáneamente los dos episodios de la biografía. Sería útil leer de nuevo seguido el texto de 25,20-34.

1. En clave familiar. Un par de gemelos tiene algo de monstruoso para los antiguos. La naturaleza suspende, si no sus leyes, sí sus hábitos, y duplica la fecundidad antes retenida. No conocían los antiguos la fisiología de los gemelos. Todavía Rashi (siglo XII) comenta: Lo que entra primero en un tubo estrecho sale segundo; si Jacob salió el segundo, es que fue depositado el primero, era mayor. En el Génesis, o sea, en la Biblia, es el primer caso. Ni Caín y Abel (contra la pretensión o fantasía de algún comentador), ni Ismael e Isaac. En Jacob y Esaú se apura la igualdad para que resalte la diversidad. Más hermanos que dos gemelos...; más diferentes que Esaú y Jacob... Si Dios tuvo que intervenir para que no fuera Ismael el heredero, ¿qué sucederá con dos mellizos?

Los mellizos suelen ser muy parecidos, bien avenidos, extrañamente ligados, como si estuvieran física y emotivamente conectados. Suena uno, resuena el otro; padece uno, compadece el otro. Lo contrario Esaú y Jacob, que empiezan a rozarse, frotarse, sacudirse antes de nacer. La condición monstruosa se acentúa en el caso de Esaú: el bebé peludo como zamarra. El nacimiento manifiesta el carácter opuesto de los mellizos: Esaú por delante, el primero; detrás, reteniéndolo, la mano en el zancajo, Jacob. La agitación mutua y empatada en el vientre materno es una carrera por llegar antes. Bastan unos minutos para conquistar la primacía: es la regla jurídica del juego en aquella sociedad.

Las dos escenas se desarrollan en el ambiente familiar: crecen juntos los hermanos, escogen oficio, se definen las preferencias paterna y materna, el cazador andante torna periódicamente a la tienda, a comer y descansar. Una historia de hermanos, o su primer capítulo.

Dios interviene sobre el proceso biológico: desencadena la fecundidad de la estéril, define un orden cronológico, Para volcarlo más tarde en una elección soberana. También él parece tener sus preferencias, como en el caso de Caín y Abel, y controla el curso de los acontecimientos. En esta conducta de Dios engancharán su reflexión teológica, su lectura tipológica o simbólica, Malaquías y Pablo, como veremos más abajo.

2. En clave cultural. Esaú era cazador, Jacob pastor trashumante. Representan dos culturas sin ser fundadores culturales. Ya Abel era pastor y habitaba en una tienda (4,7); ya el legendario Nemrod había sido un 'intrépido cazador' (10,9).

El cazador vive inmerso en la naturaleza inculta; su relación con los animales es hostil: violenta o astuta. Es atraido por lo que persigue, penetra sin sentirse acogido, responde elásticamente a fuerzas cada vez menos imprevistas, nunca cierra una última puerta a la aventura. De vez en cuando retorna al ámbito familiar acogedor: trae comida al padre, viene a descansar, acude en la enfermedad y la muerte. ¿Le interesan las convenciones y el estatuto jurídico de la familia? Según los casos. Su experiencia cinegética le servirá en el futuro, cuando se haga jefe: ¿jefe de salteadores de caravanas?, ¿o defensor de su territorio como de un coto de caza?

El pastor vive en un campamento de tiendas, saca y recoge los rebaños. Vive con los padres hasta que se establece por su cuenta, sin abandonar el clan. Su ámbito es doméstico: rige animales domésticos, y ha domesticado corrientes subterráneas para sacarlas pozo arriba; su territorio llega a serle familiar y doméstico, aunque espacioso. Aprende artes domésticas y se siente más ligado a la madre. Su experiencia le servirá en el futuro: para tratar con pastores o ganaderos astutos, para ofrecer dones. Rebaños serán su riqueza, con la que tratará sus asuntos y saldrá de aprietos.

Curiosamente se invierten los papeles desde el segundo episodio. El cazador, a fuerza de vérselas con presas peligrosas o elusivas, suele ser más astuto y versátil que el pastor de dóciles rebaños. Sin embargo Jacob entiende mejor a los hombres: a Esaú y a Labán. Es que posee una astucia nativa, es taimado de nacimiento.

Puesto que representan dos culturas, ¿representan también una parábola cultural? Caza y pastoreo son dos formas humanas de someter los animales. Por la fuerza y la astucia a los feroces, por la sagacidad y habilidad a los simplemente salvajes. Domesticar es humanizar. Históricamente el hombre primero es cazador, después domestica por la comida y el trabajo. Job ha cantado la libertad del onagro montaraz, cerril, cimarrón, en oposición al asno y al buey:

38,6 Yo le he dado por casa el desierto
y por morada la llanura salada;
7 y él se ríe del bullicio de la ciudad
y no escucha las voces del arriero.

La cultura pastoril llega más tarde y acaba por imponerse, desbanca la caza o la relega a la esfera lúdica del deporte. Entonces el cazador puede sentir la tentación periódica: los guisos del pastor, los privilegios de la sucesión, la seguridad

de un rebaño con pozos y pastos. Ahora bien, la tierra prometida no es ni será un coto de caza: se cede por ahora a pastores, se dará en posesión a labradores.

Las dos culturas, en proporción desigual, coexisten y suministran imágenes a los poetas religiosos o nacionales. Es muy conocida la imagen del pastor aplicada al rey, al gobernante, a Dios. Menos usada la imagen de la caza. En su versión violenta y peligrosa asoma en muchos salmos, Lamentaciones, Job. Al final de Job, Dios, como monarca oriental, egipcio o asirio, es el cazador intrépido que domeña animales salvajes y feroces.

Puede consultarse O. Keel, Jahwes Entgegnung an Ijob. 1978.

3. En clave nacional

Pueden consultarse: J.R. Bartlett, The Rise and Fall of the Kingdom of Edom *PEQ* (1972) 26-37. M. Weippert, Edom. 1972.

Esaú es el pueblo idumeo, la nación llamada Edom, establecida al sureste del Mar Muerto. Jacob es Israel, el pueblo escogido que habita en Canaán. Edom se asienta antes, establece un régimen monárquico antes que Israel. Las relaciones de ambos pueblos, emparentados en un tronco común, no son siempre amistosas, sino más bien tensas, y la tensión rompe con frecuencia la paz. Israel somete a Edom, Edom se rebela y recobra la independencia. Uno de los momentos en que el advenedizo, el que llegó más tarde logra imponerse es durante el reinado de David, 1 Sm 8,13s:

> Cuando David, victorioso de Damasco, derrotó a Edom en Valdelasal, matándole ocho mil hombres y aumentando su prestigio, impuso gobernadores a Edom, que pasó a ser vasallo de David.

Esta sería la circunstancia histórica que originó el oráculo inserto en 25,23 con el recurso de una Rebeca encinta que consulta el oráculo: 'Un pueblo vencerá al otro, el mayor será vasallo del menor'.

Una vez inserto en un texto oficial o popularmente aceptado y reconocido, el oráculo desborda la circunstancia irrepetible, para acoger, como título o programa, situaciones semejantes. En tiempos de predominio israelita como título *ab origine*, en tiempos de sometimiento israelita como afirmación de esperanza (Abd 18.21). Josué 24 ofrece una versión en que Dios reparte territorios; primero a Esaú, con larga dilación a Israel:

> 4 A Isaac le di Jacob y Esaú. A Esaú le di en propiedad las montañas de Seir; mientras que a Jacob y sus hijos bajaron a Egipto... 13 Os di una tierra por la que no habíais sudado'.

Un momento terrible, en que Edom cede a un rencor represado, es el día de la conquista babilonia de Jerusalén: al suceso aluden Abdías y Sal 137 entre otros. En tiempos muy posteriores un idumeo llamado Herodes llegará a ser rey de Judea.

Un paso más consistió en adaptar el nombre de Edom para identificarlo con otros pueblos. La letra D en la escritura cuadrada hebrea apenas se distingue de la R: la D es una escuadra en ángulo recto, la R lima y redondea la punta angular. Con una leve limadura y prescindiendo de la vocal de ataque, Edom se convierte en Rom = Roma y los *'edomim* son los *romim*. Leido con este enfoque el oráculo promete la victoria sobre el amo imperialista de turno, Roma. Sin más cambios gráficos, un día los *romim* serán los cristianos.

Entre los cristianos sucederá el proceso inverso, no por cambios gráficos, sino por aplicación tipológica. Orígenes (siglo III) explica la primera parte del oráculo: 'Dos naciones hay en tu vientre, dos pueblos se separan en tus entrañas' se trata de la Sinagoga y de la Iglesia (PG 12,227). Ruperto de Deutz (siglo XII) propone la ecuación: Isaac es Cristo, Rebeca la Sagrada Escritura; de ellos nacen dos gemelos, judíos y paganos (PL 167.449). No llega tan lejos Hb 12,15s. Al hablar del peligro que corren los cristianos de imitar el mal ejemplo de Esaú, dice:

> 'Velad porque nadie quede excluido del favor de Dios, porque no retoñe ninguna raiz venenosa y dañe contagiando a la multitud, y porque nadie se prostituya y profane como Esaú, que por un solo plato vendió sus derechos de primogénito'.

Si se acepta el modelo de Jacob y Esaú, lo lógico sería insistir en la fraternidad, en la reconciliación, en los valores positivos presentes en el ciclo; lo negativo debería servir sólo de amonestación y escarmiento. Es lo que hace la carta a los Hebreos. Como si dijera: vosotros, que habéis ocupado el puesto de Jacob como elegidos de Dios, vigilad y no vayáis a convertiros por vuestra conducta en Esaú. No se es automáticamente, definitivamente primogénito o heredero legal. Por encima de todo, se trata de un relato de hermandad: quebrantando los deberes de fraternidad, se pierden los derechos que la ley define para los hermanos. Lo dice la carta a los Hebreos en 12,14 y 13,1: 'Poned cuidado en tener paz con todos', 'Conservad el amor fraterno'.

En conclusión, la lectura en clave nacional se basa en una analogía de proporción de gran alcance teológico: lo que son los hermanos en una familia, son los pueblos en la familia humana. Es fácil pasar de la analogía al símbolo.

Amós nos ofrece esa dimensión 'fraternal' entre naciones, o bien relaciones internacionales en términos de fraternidad:

1,9 Así dice el Señor: A Tiro, por tres delitos
y por el cuarto, no le perdonaré:
porque vendió innumerables prisioneros a Edom
y no respetó la alianza fraterna,
10 enviaré fuego a las murallas de Tiro,
que devorará sus palacios.
11 Así dice el Señor: A Edom, por tres delitos
y por el cuarto, no le perdonaré:

porque persiguió con la espada a su hermano
  ahogando la compasión,
siempre se ensañaba su ira,
  conservó siempre la cólera,
12 enviaré fuego a Temán,
  que devorará los palacios de Bosra.

'La acusación implica que Tiro traiciona por dinero, aplica su espíritu mercantil a mercancía humana que tenía derecho a la libertad y a un trato fraternal'. (De nuestro comentario a los profetas, págs. 962-964).

4. En clave simbólica. Parte de lo dicho en el apartado anterior pertenece ya a la trasposición simbólica del relato individual, de familia. Al hablar aquí de lectura simbólica, me refiero al gemelazgo como forma de pensar y de expresarse.

Al tema ha dedicado un libro Raymond Kuntzmann, Le symbolisme des jumeaux au Proche Orient Ancien: Naissance, fonction et évolution d'un symbol. Paris 1983.

Hay que distinguir entre dualidad, que subraya la diversidad, y gemelazgo, que es un movimiento hacia la dualidad para retornar a la unidad. En otros términos, el gemelazgo quiere expresar la unidad articulada en dualidad. Son dos, pero son uno, porque proceden de uno y tienden hacia uno. El gemelazgo se da primero como hecho biológico. En su función simbólica puede incluir casos no biológicos, de fraternidad metafórica.

Para los romanos el modelo de gemelos son Cástor y Pólux, hijos de Zeus y Leda (según la tradición más común), que más tarde se identifican con la constelación del zodiaco.

De la literatura oriental Kuntzmann recoge la pareja de amigos Guilgamés y Enkidu, personajes de una de las historias más populares. En época posterior Kuntzmann selecciona la especulación gnóstica sobre el supuesto gemelazgo de Jesús y Tomás (Tomás, de *t'm*, significa Mellizo).

Entre estos casos ocupa un puesto privilegiado la historia de Esaú y Jacob. La unidad inicial se bifurca en el nacimiento de los gemelos. La dualidad se acentúa y desarrolla en varios episodios que separan y oponen a los mellizos: Jacob explota la debilidad del hambriento y la ceguera del anciano. La unidad se ostenta falsificada en el disfraz y el cambio de papeles: el menor ocupa el puesto del mayor, el pastor estable se hace vagabundo, el cazador se hace estable.

Estas son algunas de las ideas expuestas en la obra citada. En el esquema no encaja la bina Bautista/Jesús, si bien los esfuerzos de Juan Evangelista por delimitar títulos y funciones delatan la desazón de algunas comunidades primitivas. En el esquema sí podemos incluir la bina apostólica Pedro/Pablo: unidos por llamada personal de Cristo, primero Pedro, después 'como abortivo' Pablo; separados en su misión, a judíos y paganos; opuestos un momento tenso, por disparidad de criterios; reunidos en la muerte y culto popular. (Quizá Pedro preferido de católicos y Pablo favorito de protestantes. ¡Hermanos separados!). Ninguno

de los dos, subyuga al otro. Si Pedro se adelanta en la jerarquía, Pablo se aventaja en la extensión evangelizadora; si Pedro, por su adhesión a la Roca que es Cristo, centra y unifica la Iglesia, Pablo la enseña; al lado de la carta auténtica de Pedro se despliegan unas cuantas de Pablo. Inútil seguir oponiendo, cuando lo más importante del gemelazgo como símbolo es la expresión de la unidad en la dualidad. El gemelazgo, biológico o metafórico, es principio y expresión de fraternidad.

HEMOS ENCONTRADO AGUA

El orden. Apenas planteada la situación de los dos hermanos, la narración se interrumpe de manera extraña. Como si un autor se hubiera olvidado de una página y la salvara colocándola con dos páginas de retraso. O como si un editor se hubiera equivocado en la paginación. ¿Es así?

La explicación es sospechosa por su simplismo. No era tan difícil reordenar los capítulos o corregir el error. Veamos primero el curso narrativo:

1. Nacen mellizos, crecen, el menor consigue fraudulentamente un privilegio.
2. La mujer de Isaac en peligro; relaciones de Isaac con los nativos por cuestiones de pozos.
3. Bendiciones de Isaac anciano.

Son los capítulos 25,26 y 27. Lo normal en lógica narrativa habría sido colocar el contenido de 26 antes de 25, 21. La pregunta es si se trata de un error, un desacierto, o si está calculada la inversión cronológica.

Creo que tiene una explicación en el conjunto. Lo considero un caso más de 'engranaje' o 'enganche'. Lo hacemos en objetos mecánicos: para enganchar dos series o piezas articuladas, insertamos el último miembro de una entre el último y penúltimo de la otra. Algo semejante en series narrativas: retraso o anticipo según se mire, en correlación. Los dos ciclos quedan trabados más que yuxtapuestos. Y se puede rellenar el tiempo entre el capítulo primero y el segundo del nuevo ciclo (algo semejante sucede con el cap. 38). En nuestro caso, con el capítulo 26 se llena el tiempo entre el contrato abusivo de Jacob y su ejecución en el capítulo 27. Además se afirma la presencia de Isaac, en una actuación prestigiosa antes de aparecer en el triste papel de anciano burlado por la mujer y el hijo menor. En conjunto el orden es aceptable. Ello no quiere decir que el orden contrario fuera indeseable o menos feliz.

Materiales. Otra cuestión afecta a los materiales reunidos en el capítulo 26.

1-11: Rebeca amenazada por un príncipe filisteo; 12-14.16-17.15.18.: los pozos de Abrahán; 19-25: riñas por otros pozos; 32-33: el pozo de Berseba; 2-5 y 24-

25a: dos apariciones de Dios; 32-33: etiología; 25b-31: pacto de buena vecindad. ¿Se puede construir un relato coherente con materiales tan dispares? ¿Se pueden construir al menos dos episodios de una narración mayor? Sigamos algunas pistas de personajes y temas:

Abimelec:	1.8.12	Guerar	16	expulsión	26-31	pacto en Berseba
Abrahán:	3.5	alusión	15	pozos	24	mención
Rebeca:	6-11	Guerar				
Isaac:	1-11	Guerar	17-22	torrente	23-33	en Berseba
Dios:	2-5.12b	Guerar		24-25.28-29		en Berseba
Pozos:	16.18-23	torrente de Guerar		26.32-33		Berseba

Advertimos una clara distribución y un movimiento de la zona filistea de Guerar al territorio cananeo de Berseba.

Si trazamos un triángulo invertido, con la base horizontal desde Gaza en la costa hasta Hebrón en la montaña y con la punta al sur en Berseba, Guerar se encuentra en la línea Gaza Berseba, más cerca de Gaza; el torrente traza una línea horizontal desde su nacimiento hacia las ciudades de la Plana, antes de torcer y desembocar o juntarse con otro torrente. Hablar de filisteos en aquella zona y en aquella época es anacronismo. El nombre Abimelec es cananeo.

Abimelec e Isaac empiezan en buenas relaciones; turbadas éstas por el incidente de Rebeca, la paz se restablece. Sigue el enriquecimiento y la expulsión del emigrante. Al final Abimelec se dirige a Berseba para pactar con Isaac. Aunque cambian los papeles, las dos situaciones tensas se resuelven favorablemente. Esto nos da un desarrollo coherente: 1-11.12-17.23-31. Como una cuña y al final surge el problema vital de los pastores: pozos de agua. Como las disputas por el agua se desarrollan entre la gente de Isaac y los filisteos, este segundo tema encaja en la línea principal del capítulo. Esto basta al autor final para ofrecer la pieza como unidad, aunque sea episódica.

Tema genérico es la presencia de Isaac en la tierra prometida y sus relaciones con los habitantes. Un suceso provoca al otro encadenando y articulando la historia del segundo patriarca. El hambre provoca la emigración, la emigración el incidente de Rebeca, resuelto éste sucede la benevolencia de Abimelec y la prosperidad de Isaac, la cual provoca la envidia y expulsión a una zona cercana, en la cual se multiplican los incidentes, por lo que Isaac se ve obligado a trasladarse e instalarse en Berseba; al hacerse Isaac un jeque independiente y poderoso, su precedente anfitrión estrecha relaciones de buena vecindad con él.

No le faltó habilidad al que reunió y hermanó materiales heterogéneos en un proceso ondulante.

Texto

26,1 Sobrevino una carestía en el país (distinta de la que hubo en tiempos de Abrahán), e Isaac se dirigió a Guerar, donde Abimelec era rey de los filisteos.
2 El Señor se le apareció y le dijo:
- No bajes a Egipto, quédate en el país que te indicaré. *3* Reside en este país: estaré contigo y te bendeciré, porque a tí y a tus descendientes he de dar todas estas tierras. Así cumpliré la promesa que le hice a tu padre Abrahán. *4* Multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo, daré a tu descendencia todas estas tierras, y todos los pueblos de la tierra se desearán las bendiciones de tu descendencia.
5 Porque Abrahán me obedeció y guardó mis preceptos, mandatos, normas y leyes.
6 Isaac se quedó a vivir en Guerar. *7* La gente del lugar le preguntó quién era la mujer y él dijo que era su hermana; pues temía que la gente del lugar lo matase por la belleza de Rebeca.
8 Pasado bastante tiempo, Abimelec, rey de los filisteos, miraba un día por la ventana y vio que Isaac acariciaba a Rebeca su mujer...
9 Abimelec llamó a Isaac y le dijo:
- Si es tu mujer, ¿por qué dijiste que es tu hermana?
Le contestó Isaac:
- Porque temí que me matasen por causa de ella.
10 Abimelec le dijo:
- ¿Qué es lo que nos has hecho? Si uno de los nuestros llega a acostarse con tu mujer, incurrimos todos en culpa.
11 Abimelec dio un decreto para toda la población:
- El que toque a este hombre o a su mujer es reo de muerte.
12 Isaac sembró en aquella tierra y aquel año cosechó el céntuplo,
porque el Señor le bendijo. *13* El hombre prosperaba y prosperaba
hasta el colmo de la prosperidad. *14* Tenía rebaños de ovejas y vacas, gran servidumbre, tanto que le envidiaban los filisteos. *16* Abimelec dijo a Isaac:
- Apártate de nosotros, porque eres mucho más poderoso que nosotros.
17 Isaac se apartó de allí, acampó junto al torrente de Guerar y allí
se estableció. *15* Todos los pozos que habían cavado los siervos de su
padre, los cegaron con tierra los filisteos. *18* Isaac volvió a cavar los

pozos cavados en vida de su padre Abrahán, que los filisteos habían
cegado después de morir Abrahán. Y los llamó con los mismos nom-
bres que les había puesto su padre.
19 Los criados de Isaac cavaron junto al torrente y dieron con un
manantial.
20 Los pastores de Guerar riñeron con los pastores de Isaac, recla-
mando la propiedad del agua. Y llamó al pozo Desafío, porque lo ha-
bían desafiado. 21 Cavaron otro pozo y también riñeron por él, y lo
llamó Rivalidad. 22 Se apartó de allí y cavó otro pozo, y por éste no
riñeron. Y lo llamó Espacioso diciendo:
- El Señor nos ha dado su espacio para crecer en el país.
23 Desde allí subió a Berseba. 24 El Señor se le apareció aquella no-
che y le dijo:
- Yo soy el Dios de tu padre Abrahán
no temas, que estoy contigo.
Te bendeciré y multiplicaré tu descendencia
en atención a Abrahán mi siervo.
25 Levantó allí un altar, invocó el nombre del Señor y plantó allí su
tienda. Los siervos de Isaac abrieron allí un pozo.
26 Desde Guerar fue a visitarlo Abimelec con Ajuzá su consejero y
Ficol su capitán. 27 Isaac les dijo:
- ¿Por qué venís a visitarme, vosotros que me habéis sido
hostiles y me habéis expulsado de vuestro territorio?
28 Le contestaron:
- Hemos comprobado que el Señor está contigo y pensamos
cambiarnos juramentos haciendo un pacto contigo. Que no nos harás
mal alguno, pues nosotros no te hemos lesionado, te hemos tratado
siempre bien y te hemos despedido en paz. Ahora que el Señor te
bendiga.
30 El les ofreció un banquete: comieron y bebieron. 31 Por la ma-
ñana se alzaron y pronunciaron los juramentos mutuos. Isaac los des-
pidió y ellos marcharon en paz. 32 Aquel día vinieron los siervos de
Isaac trayéndole noticias del pozo que habían cavado:
- Hemos encontrado agua.
33 Y llamaron al pozo Juramento. Por eso todavía hoy se llama la
ciudad Berseba.

Comentario

Ahora nos toca examinar los elementos principales: Rebeca, los pozos, la alianza. Así descubriremos la intención del autor al componer el capítulo o la función del texto en el conjunto narrativo.

Isaac como Abrahán. Sugería antes como una de las posibles funciones del texto el llenar un tiempo. No basta. El autor quiere presentar a Isaac como sucesor legítimo de Abrahán, cuya biografía repite en parte. Por eso, los versos 1.6-11 son imitación y variación de 12.10-20, mientras que el asunto de los pozos repite a su modo el tema de 21,22-34. La aparición de Dios en 2-5 renueva al hijo la promesa hecha al padre. La triple mención de Abrahán en 1.3.5 no permite dudas ni distracciones. Las variaciones no son menos significativas.

Isaac no debe bajar a Egipto, como hizo su padre, le basta bajar a la zona filistea (la bajada a Egipto le tocará a Jacob, el tercero de los patriarcas).

¿Por qué presenta el autor al territorio y al rey como filisteos y no como cananeos? ¿Simple equivocación? Aunque el autor pensara que era así, ¿dice algo más la noticia? En la bendición de Noé (9,27) se anuncia que Jafet habitará en las tiendas de Sem. Ya vimos que, si Sem es el ancestro de Israel, Jafet parece representar a los filisteos. Como Abrahán entró en contacto con otros reyes, por sus viajes o por el parentesco con Lot, así Isaac tendrá relaciones de paridad con un rey de la franja occidental del país.

Rebeca. También este episodio repite dos semejantes de Abrahán: 12,10-20 y 20,1-18.

Lo han observado y lo han estudiado comparativamente diversos autores desde Gunkel hasta los recientes M. Goldstein, Concerning Three Similar Stories in the Book of Genesis. *BMikra* 24 (1979) 213-223. M. Agustin, Die Inbesitzname der schönen Frau aus der unterschiedlichen Sicht der Schwachen und der Mächtigen. Ein kritischer Vergleich von Gn 12,10-20 und 2 Sm 11,2-27. *BZ* 27 (1983) 145-156. La aportación de este artículo está en la comparación con David y Betsabé y en el punto de vista, el abuso del poder. Creo disonante el juicio de Vawter en su comentario, que encuentra este episodio sin color, sin punta, sin novedad, de relleno.

Es original y sugestiva la escena, que explota la paronomasia de Isaac = Juguetón. Los juegos de amor de Isaac y Rebeca revelan al rey la condición de esposos. Asomado a la ventana, el espectáculo le abre los ojos y le hace temblar: sus súbditos han estado a punto de cometer un grave delito contra la hospitalidad, delito que castigan los dioses. Si Isaac tenía una idea tan baja de aquella población, el rey la desmiente y protege a sus huéspedes con un edicto severo. El v 8 destaca por su factura rítmica del tipo 2+2+2 2+2+2.

La lectura tipológica de Isaac como figura de Cristo permite leer este pasaje como símbolo de Cristo con su Iglesia, manifestando en el juego la

relación matrimonial, bajo la mirada del Rey del universo. El pasaje ha sido poco explotado, como muestra J. Daniélou, La typologie d'Isaac dans le Christianisme primitif. *Bibl* 28 (1947) 363-393, especialmente p 383.

12. Labrador. Sigue una noticia inesperada: Isaac en la región baja, cercana al mar, convertido en labrador y sus cosechas bendecidas por Dios. Aunque sabemos que los seminómadas pueden alternar o combinar el pastoreo con un discreto cultivo de la tierra, nada semejante se ha dicho hasta ahora de la familia patriarcal. ¿Lo aprueba el narrador? Si Dios bendice, parece que aprueba. ¿Como situación definitiva? Eso es otra cosa. La labranza sujeta más que el pastoreo trashumante. Ni la tierra de Canaán ni la franja filistea pertenecen a los patriarcas como tierra de labranza, son tierra de 'vuestras andanzas'.

13-14. Prosperidad. Se triplica el verbo *gdl* = crecer, prosperar: el autor goza en subrayarlo. Sólo que la riqueza es ambigua: provocaba reyertas entre los pastores de Lot y Abrán y los obligó a separarse; provoca ahora la envidia de los nativos y obligará a Isaac a marcharse. Como si la bendición de Dios lo enriqueciese para poder despojarlo. También estas son 'andanzas'. Isaac no echa raices en territorio filisteo, es expulsado del país porque se está volviendo demasiado poderoso.

17. Abandona sus campos, se lleva su gente y se establece junto a un torrente. Estos torrentes no son de curso perenne, sino que dependen de las lluvias; por eso los ganados numerosos dependen de los pozos para sobrevivir. Así se introduce el nuevo episodio o la nueva serie.

Pozos. El autor concede al tema una importancia excepcional. Westermann quiere esplicar el pasaje como una lista de itinerarios con sus respectivos pozos, especie de manual de viajes para pastores trashumantes. Me parece mucho postular semejante género literario y poco contentarse con semejante función. El autor desarrolla el tema en tres tiempos bien articulados y explotando las paronomasias.

La disposición (leyendo 15 inmediatamente antes de 18) se puede esquematizar así:

a) Pozos de Abrahán: cegados, abiertos, nombres originales

b) Tres nuevos pozos escalonados: Desafío, Rivalidad, Espacio

c) Cuarto pozo: juramento y paz.

a) Los filisteos intentan anular el legado de Abrahán. Abrir pozos es tarea de pioneros; legar pozos es tan importante como legar rebaños. El ataque enemigo se dirige contra la herencia patriarcal; al hijo toca defender y rehacer la herencia paterna. Los nombres atestiguan y garantizan la continuidad.

b) En la segunda serie los nombres explican y fijan la historia, es decir, articulan el relato. Que los pozos lleven nombre propio no es extraño. Pozo Carneros (Is 15,8); como lo tienen las fuentes: Fuentelaprueba, Fuentelcareo, Fuentelchivo, Fuentelmanzano. Hecho conocido en nuestra toponimia: Pozo Almonte, Pozo Halcón, Pozoblanco, Pozorrubio, Pozondón.

El primero provoca una reyerta de pastores. Los de Guerar se consideran dueños de lo que hay en la zona próxima a sus poblados. El pozo recibe el nombre de 'Desafío'; palabra que juega con el nombre del patriarca: *'śq/ṣḥq*. Al segundo lo llaman Rivalidad o Acusación, porque los pastores locales acusan de fraude a los extranjeros. El tercero no provoca riñas -señal de intervención divina- y por eso se llama Espacioso. Falta la sustancia narrativa y todo se reduce a tres paronomasias, con el valor de 'a la tercera va la vencida'. Pero la tercera dejará espacio a una cuarta, diferida.

23. A Berseba. Sucede una quiebra inesperada y poco coherente. Cuando se han terminado las riñas y todos tienen espacio para crecer y desenvolverse, Isaac emigra de nuevo hacia el sur, al puesto límite entre la cultura y el desierto, a Berseba. El autor Yavista no mencionará otros viajes de Isaac; el Sacerdotal coloca su muerte en Hebrón (cap. 35). En Berseba sucede una nueva aparición con renovación de promesas. Isaac construye un altar, sus criados cavan un pozo. Si aparición y altar pueden tener carácter conclusivo (véase cap. 13), inauguran también una nueva etapa relativamente estable.

26-31 El pacto. Isaac es ahora un jeque rico, importante, establecido en la frontera de Canaán con el desierto del Negueb. Al rey Abimelec le conviene ahora anudar relaciones pacíficas con aquel huésped molesto, forastero expulsado, que es ahora un vecino rico, aunque sin título real. Es un acto de deferencia que Abimelec tome la iniciativa del viaje y se haga acompañar de una escolta ilustre: consejero y capitán. Como si dijéramos, ministros de gobernación y de defensa, en formato pueblerino.

Las negociaciones comienzan ásperamente, con una recriminación poco diplomática de Isaac, que les echa en cara su conducta pasada. Ellos levantan la cuestión a la esfera religiosa, reconociendo el poder y la protección del Dios del extranjero. No que se conviertan a él, sino que lo reconocen y respetan desde fuera. Tal acto de reconocimiento tenía que halagar a Isaac (desde luego halaga a lectores hebreos). Es como si, a través del jeque beduino, quisieran relacionarse con una divinidad tan importante. Escudados tras el nombre sagrado, corrigen la recriminación de Isaac recordando los beneficios otorgados. ¿Pueden afirmar con sinceridad que 'lo han tratado siempre bien y lo han dejado marchar en paz'? ¿Es hipocresía, convención diplomática, exageración de algunos hechos reales? Por si acaso rubrican las palabras invocando para el anfitrión la bendición del Señor. Bendición es protección misteriosa y prosperidad tangible. El autor no desciende al diálogo psicológico ni al debate legal (compárese con el cap. 23).

A Isaac le conviene la alianza, que lo cubre por una zona lateral relativamente fértil y próxima a la ruta del mar. La alianza se sella con el banquete ves-

pertino de rigor y con los juramentos rituales matutinos, invocando cada uno a su Dios (aunque no lo diga el texto).

32-33. El mismo día le traen la noticia paralela y feliz. Hemos encontrado agua. Paz con los vecinos y fertilidad de la tierra; paz y prosperidad aseguradas. Es palpable la bendición de Dios. El pozo llevará el nombre del juramento prestado esa mañana: *be'er ṣeba'*= Pozo del Juramento.

Es el cuarto pozo, que cumple además la función de enmarcar la alianza o pacto de no agresión.

Resumiendo en pocos trazos el lento recorrido: por la protección de Dios Isaac ha superado la amenaza de ser asesinado, su esposa el peligro de ser violada y secuestrada. Continúan su presencia ambigua en la tierra: como labrador no afincará, como pastor rico es expulsado. No ha sonado la hora de poseer la tierra. Pero el patriarca sigue afirmando y extendiendo su presencia, garantía del futuro: abriendo nuevos manantiales, imponiendo el nombre del *Yhwh* a un altar en el confín de la tierra prometida.

Para una imagen del fondo cultural de estos capítulos pueden consultarse:

A.R. Millard – D.J. Wiseman eds. Essays on the Patriarchal Narratives. Winoma Lake 1980. Especialmente. pp 130-134: M.J. Selman, Comparative Customs and the Patriarchal Age. N. Dyson - Hudson ed. Perspectives on Nomadism. Leiden 1972. C. Nelson ed. The Desert and the Sown. Berkeley 1973. P.C. Salzman ed. When Nomads Settle: Processes of Sedentarization as Adaptation and Response. Praeger 1980.

Lectura simbólica.

Lo anterior ¿tiene algo que ver con el tema de la fraternidad? Abimelec no es hermano de Isaac ni en el sentido más amplio; los filisteos no lo son en ningún sentido. La referencia que hice a Jafet sería el único punto de apoyo. pero es tan débil, que no sustenta nada. Si justifica una hermandad ancestral, queda demasiado lejos. Basta notar que Ismael, tan cercano, ya es extranjero.

El capítulo interesa más bien por el fondo que nos ofrece: es como el escenario en que se mueven nuestros personajes. Además ese fondo se enriquece con una profundidad o perspectiva simbólica, como paisaje entrevisto en la calina.

La Tierra Madre es la clave de los símbolos. Por Rebeca Isaac tendrá simiente, descendencia = *zera'*; en la tierra echa su simiente = *zera'* y cosecha. La tierra es ajena: ¿la usurpará Isaac? -No, porque es el Señor quien se la otorga. Rebeca es su esposa: ¿se la secuestrarán? La mujer, la esposa es fuente o manantial de vida (Lv 12,7 20,18 Prv 5,18 Ct 4,15): el marido alumbra ese manantial. Pero Rebeca es estéril. Con su oración y su fuerza viril, Isaac cumple en Rebeca la bendición: le ha abierto la fuente de la vida, de la que brotan dos hijos, como dos arroyos paralelos. Por Rebeca los extranjeros podrían atentar a la vida del patriarca; en ella pueden atentar a la pureza de la fuente: *'manantial turbio, fuente corrompida'* Prv 25,26. El juego del amor revela la verdad y la sensatez asustada de Abimelec conjura el peligro. Clemente Alejandrino presenta al rey filisteo como 'Sabiduría hipercósmica que contempla desde arriba el juego' (véase el artículo citado de Daniélou).

La tierra llega a ser madre por el agua: por la que desciende del cielo o por la que brota de sus entrañas. Hay que alumbrarla cavando, abriendo pozos de agua viva, el varón posee la tierra, la hace fecunda y dispuesta a recibir y multiplicar la semilla. Así lo hizo Abrahan, y los filisteos cegaron los pozos con tierra = *'apar*. Tierra, polvo se oponen a agua y también a vida: el hombre era de tierra, polvo y volverá al polvo. El polvo ciega la salida del agua viva. Isaac tiene que rehacer la tarea de su padre, restituyendo pozos y nombres. Como en acto creativo, de nueva creación, como nombramiento de posesión. La vida que nace recibe nombre apropiado, al renacer ha de recobrar su nombre sepultado.

La tarea se ensancha. Dos pozos reciben un nombre ominoso, de fecundidad disputada e insegura. El tercero es de buen augurio: 'Espacios'. Dios da espacio al dar agua, al dar fecundidad. La fecundidad del hombre y de los rebaños estrechan el espacio vital, la fertilidad de la tierra ensancha el espacio habitable. Los mellizos no tenían espacio en el vientre materno, han de salir y separarse. Ahora Dios 'nos ha dado espacio para crecer en el país'. Crecer es *parinu*, el verbo de la bendición genesíaca 'creced y multiplicaos'.

El último pozo brota en la frontera del desierto, como avanzada de la tierra fértil. Esta vez el Señor toma posesión del lugar por el altar construido y por la imposición de su nombre. El marido da nombre a su esposa, el pastor/labrador da nombre a los pozos, Yhwh da nombre a la tierra.

Orígenes observaba: 'Cuántos símbolos se configuran en los relatos patriarcales: en los pozos, en las bodas, en partos, también en la esterilidad... encontramos de ordinario a los patriarcas atareados con pozos' PG 12,225. Ruperto observa certeramente. 'El relato de Isaac, concluye con el anuncio festivo: hemos encontrado agua' PL 167,457.

¿SOLO TIENES UNA BENDICION?

26,34-35. El paso del capítulo 26 al 27 se realiza por una noticia (atribuida al narrador Sacerdotal) sobre el matrimonio de Esaú con dos mujeres hititas. Al final del capítulo 27 la noticia continúa y se completa, con lo cual el relato de la bendición robada queda débilmente enmarcado en el informe sobre las malhadadas bodas del primogénito. Hay que leer seguidos los tres versos para recobrar la continuidad:

> 26,34 Cuando Esaú cumplió cuarenta años, se casó con otras mujeres: Judit hija de Beerí, hitita, y Basema hija de Elón, hitita. 26,35 Trajeron muchos disgustos a Isaac y Rebeca. 27,46 Rebeca dijo: - Estas mujeres hititas me hacen la vida imposible. Si también Jacob se casa con mujeres hititas del país como éstas, ¿de qué me sirve vivir?

La primera parte coloca a Esaú en mala luz y con esa impresión desfavorable nos introduce en el relato que sigue. No por razones legales, pues tales matrimonios no atentan contra los derechos del primogénito.

El contexto próximo. Prescindiendo del menudo puente, o cuña, la bendición patriarcal sigue inmediatamente al capítulo 26. Aunque originariamente fueran dos relatos heterogéneos y autónomos, el último autor y responsable quiso que los leyéramos seguidos, con las consecuencias de sentido que de ello se derivan.

En efecto, Isaac acaba de mostrarse como el jeque vencedor de peligros, dinámico en la explotación de la tierra, respetado por otros jefes del país, rico y poderoso en una zona de Canaán. A capítulo seguido es un anciano ciego, frágil, sin fuerzas para mantener las riendas de la vida doméstica, asaltado por el pensamiento de la muerte. Saltando toda una biografía, el autor final del ciclo ha querido o ha ocasionado tan fuerte contraste literario.

Las relaciones exteriores del patriarca se cortan y provocan un encogimiento hacia dentro, hacia su mundo personal y familiar. Cerradas las ventanas, todo es interior; a oscuras se perciben otras realidades. Como dirá mucho más tarde el

Eclesiastés, *'las que miran por las ventanas se ofuscarán, las puertas de la calle se cerrarán... darán miedo las alturas y rondarán los terrores'* 12,4-5.

En el ámbito familiar, en el espacio de una tienda va a suceder la relación decisiva con el futuro, que es la descendencia. En la vida patriarcal la vuelta hacia el futuro es más importante que la salida al exterior. Porque ese exterior, momentáneamente abolido, queda como cita para generaciones futuras. De momento no hay que asegurar el dominio o la permanencia sedentaria en un territorio, sí hay que asegurar la continuidad de la línea patriarcal. Abrán tenía que salir de la tienda, mirar el cielo y contar las estrellas (15,5); Isaac ha de recogerse en la tienda, escuchar, escoger un astro en su órbita.

Es pues un capítulo importante. Después de estas escenas, Isaac desaparece de la superficie narrativa y sólo reaparecerá su nombre en una noticia sobre su muerte y sepultura (35,29). La biografía de Isaac en el texto bíblico está reducida a pocas escenas: bajo el dominio paterno la infancia y el sacrificio no consumado; después la boda, en que es receptor más que actor, como transición a la independencia; ya protagonista, engendra hijos, actúa en el país y con sus vecinos, hace testamento. La economía y la excelencia artística confieren densidad o relieve a los capítulos 22, 24 y 27. G.W. Coats coloca todos los sucesos de Esaú y Jacob en el ciclo o saga de Isaac.

Contexto mediato. Por debajo del capítulo 26, el relato presente recoge y desarrolla los planteamientos del capítulo 25, sobre las rivalidades de los mellizos. El destino inscrito ya antes del nacimiento ha empezado a cumplirse en la compraventa abusiva y seguirá en el fraude de la bendición. Hacia adelante el relato presente abre el arco que va de la huida a la vuelta. Con esto tenemos situado contextualmente el capítulo 27.

Materiales y composición. Un viejo relato de familia: los padres, dos hermanos, derechos de sucesión; textos de bendición; una alusión etiológica. En el texto de las bendiciones se pueden distinguir y separar componentes. La alusión etiológica (v 36) puede ser inserción para enganchar esta pieza al capítulo 25. Lo demás discurre tan suavemente, que hace falta esfuerzo crítico para detectar incoherencias y sospechar adiciones.

El desarrollo es lineal y claro. En 1-5.6-17 se plantea el enredo y el fraude combinando un saber con una ignorancia: en 1-5 toma la iniciativa Isaac hablando a su hijo Esaú; en 6-17 le arrebata la iniciativa Rebeca tratando con su favorito Jacob. Siguen dos cuadros en contraste. El primero, 18-29, es lento, bien articulado, dominado por la burla: Isaac parece tomar la iniciativa, pero le cambian la dirección. El segundo, 31-40 (30 es transición) conduce enseguida a la explosión trágica, que se intenta remediar con una consolación; vuelven a encontrarse Isaac y Esaú. El epílogo, 41-45, nos dice las consecuencias del fraude.

Indicación bibliográfica.

Para el aspecto legal puede verse la nota de I. Mendelsohn, On the Preferential Status of the Oldest Son. *BASOR* 156 (1959) 38-40.

Estudio temático: F. Asensio, Trayectoria histórico-teológica de la Bendición bíblica de Yahweh en labios del hombre. *Greg* 48 (1967) 253-283.

Estudio exegético: K. Luke, Isaac´s Blessing: Gen 27. *Script* 20 (1968) 33-41.

Estudios más recientes: C.G. Allen, 'On me be the Curse, My Son' en M. Buss Encounter with the text 1979 pp 159-172 (en defensa de Rebeca). D.B. Sharp, In Defense of Rebecca? *BThBul* 10 (1980) 164-68. K.H. Keukens, Der irreguläre Sterbsegen Isaaks. Bemerkungen zur Interpretation von Gn 27,1-45. *BN* 19 (1982) 43-56. J.A. Diamond, The Deception of Jacob. A New Perspective on an Ancient Solution to the Problem *VT* 34 (1984) 211-13.

Texto

27,1 Cuando Isaac se hizo viejo y perdió la vista, llamó a Esaú, su hijo mayor, y le dijo:

- ¡Hijo mío!

Le contestó:

- Aquí estoy.

2 Le dijo:

- Mira, ya estoy viejo y no sé cuándo voy a morir. *3* Así que
toma tus aparejos, arco y aljaba, y sal a descampado a cazarme alguna
pieza. *4* Después me la guisas como a mí me gusta y me la traes para
que la coma. Pues quiero darte mi bendición antes de morir.

5 Rebeca escuchaba lo que Isaac decía a su hijo Esaú. Esaú salió a
descampado para cazar y traer alguna pieza. *6* Rebeca dijo a su hijo
Jacob:

- He oido a tu padre que decía a Esaú tu hermano: *7* Tráeme
una pieza y guisámela, que la coma; pues quiero bendecirte en presencia del Señor antes de morir. *8* Ahora, hijo mío, obedece mis ins-
trucciones: *9* Vete al rebaño, selecciona dos cabritos hermosos y yo
se los guisaré a tu padre como a él le gusta. *10* Tú se lo llevarás a tu
padre para que coma; y así te bendecirá antes de morir.

11 Replicó Jacob a Rebeca su madre:

- Sabes que Esaú mi hermano es peludo y yo soy lampiño. *12* Si
mi padre me palpa y quedo ante él como embustero, me acarrearé maldición en vez de bendición.

13 Su madre le dijo:
- Yo cargo con la maldición, hijo mío. tú obedece, vé y tráemelos.
14 El fue, los escogió y se los trajo a su madre; y su madre los guisó
como le gustaba a su padre. 15 Rebeca tomó el traje de su hijo ma-
yor Esaú, el traje de fiesta que guardaba en el arcón, y se lo vistió a
Jacob, su hijo menor. 16 Con la piel de los cabritos le cubrió las ma-
nos y la parte lisa del cuello. 17 Después puso en manos de su hijo
Jacob el guiso que había preparado con el pan.
18 El entró adonde estaba su padre y le dijo:
- Padre mío.
Le contestó:
- Aquí estoy. ¿Quién eres tú, hijo mío?
19 Jacob respondió a su padre:
- Yo soy Esaú, tu primogénito. He hecho lo que me mandaste. Incorpórate, siéntate y come de la caza; y después me bendecirás.
20 Isaac dijo a su hijo:
- ¡Qué prisa te has dado para encontrarla, hijo mío!
Le contestó:
- Es que el Señor tu Dios me la puso al alcance.
21 Isaac dijo a Jacob:
- Acércate que te palpe, hijo mío, a ver si eres tú mi hijo Esaú o no.
22 Se acercó Jacob a Isaac su padre, el cual palpándolo dijo:
- La voz es la voz de Jacob, las manos son las manos de Esaú.
23 No lo reconoció porque sus manos eran peludas como las de su
hermano Esaú. Y se dispuso a bendecirlo. 24 Preguntó:
- ¿Eres tú mi hijo Esaú?
Contestó:
- Lo soy
25 Le dijo:
- Hijo mío, acércame la caza, que coma; y después te bendeciré.
Se la acercó y comió, luego le sirvió vino, y bebió.
26 Isaac su padre le dijo:
- Acércate y bésame, hijo mío.
27 Se acercó y lo besó. Y al oler el aroma del traje, lo bendijo diciendo:
Mira, el aroma de mi hijo como aroma de un campo
que ha bendecido el Señor.

28 Que Dios te conceda rocío del cielo
feracidad de la tierra,
abundancia de grano y mosto.
29 Que te sirvan pueblos
y te rindan vasallaje naciones.
Sé señor de tus hermanos,
que te rindan vasallaje los hijos de tu madre.
¡Maldito quien te maldiga,
bendito quien te bendiga!
30 Apenas terminó Isaac de bendecir a Jacob, mientras salía Jacob
de donde estaba su padre, Esaú volvía de cazar. 31 También él lo
guisó, se lo llevó a su padre y dijo a su padre:
- Incorpórese, padre, y coma de la caza de su hijo; y así me bendecirás.
32 Su padre Isaac le preguntó:
- ¿Quién eres?
Contestó:
- Soy tu hijo primogénito, Esaú.
33 Isaac fue presa de un terror espantoso y dijo:
- Entonces ¿quién es el que fue a cazar y me lo trajo y comí de todo antes de que tú llegaras? Lo he bendecido y será bendecido.
34 Al oir Esaú las palabras de su padre, dio un grito atroz, lleno de amargura y pidió a su padre:
- Bendíceme a mí también, padre mío.
35 Le contestó:
- Ha venido tu hermano con trampas y se ha llevado tu bendición.
36 Comentó Esaú:
- Como se llama Jacob, ya me ha hecho trampa dos veces; se llevó mis derechos de primogénito y ahora se ha llevado mi bendición.
Y añadió:
- No te queda otra bendición para mí?
37 Respondió Isaac a Esaú:
- Mira, lo he nombrado señor tuyo, he declarado siervos suyos a sus hermanos, le he asegurado el grano y el mosto; ¿qué puedo hacer ya por ti, hijo mío?
38 Esaú dijo a su padre:
- ¿Es que sólo tienes una bendición, padre mío? Bendíceme también a mí, padre mío.

Y Esaú se echó a llorar ruidosamente. 39 **Entonces su padre**
Isaac le dijo:

Sin feracidad de la tierra, sin rocío del cielo
será tu morada.
40 Vivirás de la espada, sometido a tu hermano.
Pero cuando te rebeles,
sacudirás el yugo del cuello.

41 Esaú guardaba rencor a Jacob por la bendición con que lo había
bendecido su padre. Esaú se decía:
- Cuando llegue el luto por mi padre, mataré a Jacob mi herma-
no.
42 Le contaron a Rebeca lo que decía su hijo mayor Esaú, mandó
llamar a Jacob, el hijo menor y le dijo:
- Mira, Esaú tu hermano piensa vengarse matándote. 43 Por tan-
to, hijo mío, anda, huye a Harán, a casa de mi hermano Labán.
44 Quédate con él una temporada, hasta que se le pase la cólera a tu
hermano, 45 hasta que se le pase la ira a tu hermano y se olvide de lo
que has hecho; entonces te mandaré llamar. Que no quiero perder a
mis dos hijos el mismo día.

Comentario de conjunto

1. El tema familiar se manifiesta también en el lenguaje. El término 'hijo', en singular, con diversos pronombres posesivos, se pronuncia veinticuatro veces (más una vez en plural, 29). Es número especial en el Antiguo Testamento,12 x 2, y llamativo en 45 versículos. El término 'hermano' suena doce veces (no cuento la referencia a Labán, 43) y va pasando de boca en boca: Rebeca-Jacob-narrador-Isaac-narrador-Isaac-Esaú-Rebeca. Van turnándose los pronombres, con clara preferencia por 'tu/tus hermano/s' (siete veces). Una declamación expresiva irá acentuando debidamente la palabra conductora. También la palabra 'padre', con los correspondientes sufijos, se repite veinticuatro veces, de las que siete veces son 'padre mío' en boca de ambos hijos. Puede llamar la atención que el término 'madre' suene sólo cinco veces: es que ella actua sólo en los preparativos y al final.

Esto significa que también la expresión verbal nos envuelve en el ambiente familiar. No es hecho espontáneo ni irremediable. El lector puede hacer la prueba usando sencillamente nombre propios, sin definirlos reiteradamente por sus relaciones familiares.

Ese cuadrilátero elemental de padre, madre y dos hijos, no es un cuadrado perfecto, porque está sometido a fuerzas desiguales: a una ley consuetudinaria de precedencia y a preferencias afectivas encontradas. El padre va por el primogénito, respetando la costumbre, la madre por el menor, rebelándose contra la ley. ¿No cabría la igualdad como consecuencia de la hermandad? En la línea patriarcal sólo hay sitio para uno, hasta que llegue la cuarta generación, cuando se ramificará.

El artículo citado de T.L. Thompson (*Semeia* 1979) subraya justamente el aspecto familiar.

2. El tema de la *bendición*, acompañado de sus armónicos, también se impone al oido. Bendición es en hebreo *beraka*, bendecir es *barek*. Si el sustantivo suena sólo seis veces, el verbo se reparte así: tres veces en la introducción y siete veces en cada cuadro, el de Jacob y el de Esaú.

La bendición testamentaria es consumación del derecho de primogénito. Primogénito se dice *bekor* y primogenitura *bekora*, que suena aliterado con *beraka*. Sólo se pronuncia tres veces, aunque con particular fuerza por su cercanía a *beraka* (19,31.32.36). Si agudizamos el oído, escucharemos que también consuena el nombre de la madre *rbqh/brkh*. Más apagados suenan los armónicos: *gebir* señor, *gbyr-mbrk-brk* 29, *brkh-gbyr* 36s; *qarab* = llegar, *brkh-yqrbw* 43, y *brḥ* 43. Podemos recordar que *bekora* se acumulaba cuatro veces en cuatro versículos del breve episodio de la compraventa.

La bendición es acto testamentario, decisivo, irrevocable. Es el bien tranquilamente esperado por Esaú, astutamente codiciado por Jacob. Plantea la comedia, tensa el drama, hace estallar la tragedia; todo en tres páginas. El padre, como en trance, trasmite al hijo su fuerza vital, sus derechos legales y hasta un patronazgo cósmico de cielo y tierra. Más que un tesoro o un talismán. No es un depósito de bienes ni riqueza acumulada, sino potencia y dinamismo que se han de desenvolver. El futuro queda marcado. Como Dios con la bendición trasmite a animales y hombres el dinamismo de la fecundidad, así el padre trasmite al hijo prosperidad en su vida y empresas. En Gn 5,1-3 se dice que el Señor creó al hombre a su imagen y semejanza y que Adán, 'el hombre' engendra a su imagen y semejanza. Una trasmisión equivalente se da en la bendición paterna. Es importante realizar el rito antes de morir: si el hijo ha de llevar el nombre paterno, también ha de prolongar la bendición.

Pero la bendición se consigue con engaño y fraude, y eso también va a marcar el futuro. No habrá paz y prosperidad puras, sino que se les mezclarán sus contrarios: rivalidad, pobreza, persecución, humillación. Si la bendición paterna otorga prosperidad, el fraude del hijo abre la puerta al dolor.

Sobre este tema tornaré en la lectura exegética.

3. El *fraude*. No hay que disimular ni excusar el fraude. Autores antiguos, por preocupaciones éticas de marca diversa, se las ingeniaban para justificar la conducta de Jacob y su madre. Apelar al designio de Dios, sin más aclaraciones, es hacer a Dios cómplice de manejos turbios: ¿podrá aliarse Dios con el inicuo?

(véase Sal 94,20). Aunque Jacob tuviera derecho a la bendición, no tenía derecho a engañar a su padre prevaliéndose de su ceguera inerme.

Christine G. Allen (artículo citado) es denodada en su defensa de Rebeca. La presenta como santa ejemplar, que se sacrifica por su hijo para cumplir el designio de Dios. Se sacrifica como Abrahán en el cap. 22, es servicial en el cap. 24, se ofrece al extranjero para salvar al marido, 26,8 (no hizo falta). Ahora carga con el castigo a favor de otro. Pudo dejar actuar a Dios, o a Jacob, pudo hablar y convencer a Isaac. Escoge el engaño -como Judit-. Se ofrece como víctima. Al final asegura el matrimonio dentro del clan.
La comentarista moderna tiene antecedentes en el pasado. P.e. Cornelio a Lapide, a principios del siglo XVII 'canonizaba' así a Rebeca: 'Advierte primero su fe inconmovible en la palabra de Dios... Segundo, instruye a su hijo para que pida la bendición, considerándolo dichoso si lo bendice su padre, un hombre santo. Otras madres educan a los hijos para la vanidad y el pecado. Tercero, aunque sabía que se equivocaba su marido al pretender bendecir al hijo mayor contra la voluntad de Dios, no riñe con él, no se le opone violentamente, sino que procura a escondidas que la bendición le toque al que Dios había designado. Cuarto, busca por todos los medios que el padre anciano no advierta el engaño, para que no se apene. Quinto, prepara con solicitud para el marido el guiso que le gustaba. Sexto, manda marcharse a Jacob para amansar la cólera de Esaú'.

Creo que la defensa es más elocuente que convincente. Muy diverso el enfoque de K.H. Keukens (artículo citado). No ha habido un fraude unilateral, sino que todos los personajes concuerdan en hacer las cosas al revés. Keukens parte de un ritual de bendiciones testamentarias, compilado de otros textos bíblicos y que considera vinculante jurídicamente. Lo que se aparta de él es transgresión culpable o inconsciente. Esta es la serie de irregularidades: El hombre sabe cuándo llega la hora de la muerte, Isaac no lo sabe. La bendición es acto público y para todos, Isaac convoca aparte a uno solo. Rebeca escucha escondida, porque reina un clima de sospecha en casa; además la ciega el amor. Todos, con más o menos conciencia, se burlan del rito. Al ser irregular es inválido, y de él se siguen sólo desgracias; la bendición se transforma en maldición (como en Nm 24,3-9 y Dt 23,6, sólo que en dirección contraria); surge la rivalidad de Esaú (como la del idumeo Hadad contra Salomón, 1Re 11,14-25).
La dificultad de este estudio está en el presupuesto. Por lo demás, es rico en observaciones originales.

Sobre el fraude y la picaresca puede consultarse también el artículo citado de N. Ararat y la tesis de K.A. Farmer.

Podemos enfocar el tema con otro ángulo, pensando en narrador y oyentes, de la primera generación y de las siguientes. Hay que imaginarse cuentos y géneros emparentados. Llevan un protagonista, el héroe, y un antagonista, y otros personajes auxiliares, a favor o en contra. El héroe es más listo, si no es más fuerte, o es más guapo, aunque sea pobre o plebeyo. Al final el héroe triunfará del antagonista y sus aliados. Puede triunfar con la fuerza y la valentía, también por la astucia y habilidad: los dos tipos, Aquiles y Ulises. El engaño es como una estratagema bélica sin declaración de guerra, es golpe no violento. El engaño logrado prueba la destreza del héroe; el antagonista vencido o burlado nos regocija. Si un aliado suyo, quizá inocente, tiene que sufrir, sentiremos compasión, no indignación. En este mundo literario se desarrolla el presente relato.

Después del aspecto literario, consideremos el teológico. ¿Tiene o no derecho Jacob a recibir, por medio de la bendición paterna, los privilegios de primogénito? ¿Cómo lo sienten los personajes en texto y contexto?

El primero y supremo argumento es el designio de Dios, manifestado en el oráculo prenatal (25,23). Este argumento tiene fuerza puramente en virtud del contexto actual del ciclo de Jacob. Pues en el texto del cap. 27 nadie parece apelar a ello. No apela Rebeca cuando responde a la objeción de su hijo; cuando podía haber rebatido: 'Es la voluntad de Dios y él nos ayudará'. No apela a ello Jacob, y nada en el texto da a entender que lo presuponga tácitamente. No cuentan con ello ni Esaú ni el responsable principal, Isaac. Es decir, en la conciencia de los personajes no parece actuar el oráculo precedente.

Entonces queda el argumento de la venta con juramento. Esaú ha renunciado formalmente, con juramento, a sus derechos de primogénito. No puede ahora reclamarlos. Jacob defiende lo suyo, aunque con medios ilegítimos. El peso de esta argumentación está en el valor del juramento. Es verdad que Jacob ha aprovechado un momento de debilidad extrema de su hermano para sacarle la concesión. Pero a Esaú tocaba resistir, aun heroicamente, y no empeñarse irrevocablemente con un juramento. Jurar es constituir a Dios garante de un contrato, y el hombre no puede volverse atrás a voluntad. Leemos en confirmación algunos testimonios:

Ez 17,13 hizo con él un pacto y lo comprometió con juramento...
16 cuyo juramento menospreció y cuyo pacto violó...
18 Menospreció el juramento y violó el pacto.
Dio la mano y después hizo ésto.
No escapará con vida.
19 Por tanto, así dice el Señor:
Juro por mi vida que lo castigaré
por haber menospreciado mi juramento
y por haber violado mi pacto.
Sal 15,4 el que no retracta lo que juró aun en daño propio...

El texto de Ezequiel muestra cómo Dios toma por suyos juramento y pacto; el Salmo señala la vinculación del juramento, pase lo que pase.

Algunos comentaristas dicen que Esaú reconoce la fuerza del juramento (v. 36); pero Esaú, más que reconocer la renuncia propia, acusa a su hermano de apropiación ilegítima: 'se ha llevado' (en hebreo *laqaḥ*).

Encuentro oportuna y acertada la reflexión teológica de Delitzsch:

'Jacob queda bendecido, como lo querían el designio y la promesa divinos (Rm 9, 10-13); pero a él, como a los demás miembros de la familia, los alcanza el castigo divino a la medida de su complicidad en el delito. Isaac, a causa de su preferencia por Esaú, demasiado natural y no compulsada con una consulta de la voluntad divina, es castigado a ser engañado. Rebeca, por haber organizado el fraude es castigada a verse separada veinte años de su preferido. Esaú, por haber despreciado profanamente sus derechos de primogénito, es condenado a perderlos. Jacob, por haber arrebatado culpablemente los derechos de primogénito y habérselos procurado con nuevo pecado, pasará en adelante una vida plagada de privaciones, engaños, rechazos y angustias, que le harán sentir con hartura cuánto ha ofendido a su hermano y a su padre.
Así observamos en estos sucesos un trenzado de pecados y debilidades humanos; la historia subsiguiente pronuncia una crítica severísima. Pero sobre esta maraña se cierne el dominio de Dios, de suerte que, sin menoscabar la libertad humana, se realiza sólo cuanto Dios ha previsto y decidido. Exclama Agustín: ¡O res gestas, in terra, sed coelitus, per homines, sed divinitus' (¡Oh sucesos cumplidos en la tierra, por designio celeste, por medio de hombres, divinamente!).

4. *Comedia y tragedia*. Voy a reseñar una recitación pública de éxito. El antagonista es peludo como una zamarra (risas), al tacto parece un cabrito (risas estruendosas). El padre se traga glotonamente el banquete, gato por liebre (sonrisas) y se traga ingenuamente el cambiazo (sonrisas compasivas). La madre escucha tras la puerta o la lona (qué entrometida) y prepara el mejor guiso de su carrera culinaria, casi guiñando un ojo (el banquete lleva gato encerrado). Entra Esaú triunfante, con su cazuela humeante y apetitosa, justo cuando por otra puerta sale Jacob ¿silbando? Si añadimos que un día Jacob es para los oyentes el pueblo de Israel y Esaú el pueblo de Edom, la risa burlona aplaca rencores entre pueblos vecinos.

He cedido al prurito cómico para hacer comprender al lector que por un momento debe suspender todo juicio ético, tomar partido por Jacob y dejarse arrastrar por el relato sin cohibir al menos la sonrisa. El que sabe contar espera que sepamos leer. ¿O pensamos que la palabra de Dios ha de ser siempre seria, adusta, severa? *Tiempo de llorar, tiempo de reir* (Ecl 3,4).

Pero la burla se encarniza, taja y desgarra tejidos vitales, 'donde tiembla enmarañada la oscura raiz del grito' (Lorca). El grito resuena desgarrado y desgarrador. Es demasiado potente. Su onda, como agua, anega la sonrisa y traga en su vórtice la burla. La comedia se vuelve tragedia. Partiendo de Esaú la tragedia se ensancha, golpea a los otros personajes y amenaza sepultarlos, devorarlos. ¿Podrán ellos con sus artes detener la tormenta desatada?

Ahora ya no suspendemos el juicio ético, porque el dolor, al superar cierto grado, es irremediablemente serio. La burla ha llegado demasiado lejos: ¿se justifica su comienzo?

Prv 26,18s Payaso que dispara venablos y flechas mortales
es el que engaña a su prójimo
y luego dice: Era broma.

Si volvemos a leer el relato, ya no pasamos por dos etapas sucesivas, de comedia a tragedia, sino que risa y temblor se mezclan en nosotros; y la tensión no se resuelve en catarsis benéfica, a causa de los acontecimientos que siguen: *'También entre risas llora el corazón'* Prv 14,13. Quizá sea esta fusión y ambivalencia el valor artístico más importante del presente capítulo.

Sobre el aspecto cómico puede consultarse E.M. Good, Irony in the Old Testament. Sheffield 1981, pp 99-100.

Sobre la presencia del tema en la literatura moderna escribe unas notas S. Liptzin, Rebeka's Beguilement of Isaac. *DD* 12 (1983) 22-29.

5. Lo *corpóreo y sensorial*. Sin ser lo más importante, el dominio de los sentidos confiere al relato una corporeidad robusta, un realismo vigoroso, de trazos simplificados. El lector entra en un recinto sensorial intenso, sin escapatorias. Ya ha notado el hecho G.W. Coats (o.c.). La enumeración que ofrezco sirve sólo para llamar la atención sobre lo que se percibe de modo inmediato y sintético.

Comienzo por vista y oido, sentidos que predominan en cualquier narración bíblica y que aquí cobran relieve particular. La vista: el padre está ciego, asediado de sombras, aunque bien despierto en los otros sentidos (compárese con el caso de Elí y el relato de Tobías):

Tob 5,10 Soy un ciego que no ve la luz del día. Vivo en la oscuridad como los muertos que ya no ven la luz. Estoy muerto en vida: oigo hablar a la gente, pero no la veo. (Narración que recoge muchos motivos patriarcales).

El oido: aparte el diálogo, común a cualquier relato y aquí muy abundante, aparece Rebeca escuchando y entreoyendo la conversación; la voz reconocible de Jacob está a punto de revelar la trampa; en la segunda escena se sobrepone el grito violento de Esaú. El tacto es aquí el principal sentido de identificación. 'Luz del tacto' dice Salinas. Es más torpe aunque más inmediato; también será engañado al palpar. Al tacto pertenece el beso filial y ritual, beso probablemente acompañado de un abrazo. El gusto es la debilidad del anciano, otro alcahuete del engaño, que suministra en dosis desiguales goce pasajero y bienestar sustancial. El olfato está despierto en la oscuridad; percibe aromas silvestres y agrestes, como invasión del campo libre en el confinamiento de la tienda. Embriagado de aromas, Isaac prorrumpe en la bendición.

San Bernardo se complace en señalar cómo todos los sentidos se engañan, la vista ciega, el gusto, el tacto, excepto el oido, que es el órgano de la fe. (Lo mismo sucede, añade, en la Eucaristía) Comentario al Ct 28.

¿Hay que mencionar aquí, por parentesco o por contraste, el uso de *nepeš*? Conservo por ahora el término hebreo para no prejuzgarlo en la traducción. *Nepeš* puede significar desde el aliento vital hasta un sustituto enfático del pronombre personal: *napši* = Yo, *napšeka* = Tú, yo mismo, tú mismo. Algunos comentadores dan mucha importancia al uso repetido de *npš* en el capítulo. Véase especialmente Westermann.

La bendición brota de lo hondo del 'alma', del aliento 'vital', que se trasmite por misteriosa participación y no puede ser retirado o recobrado. Ese espíritu vital ha de ser robustecido para el trance con alimento y bebida especiales. En tiempos posteriores se debilita esta visión bastante material del bendecir. La forma primitiva del presente relato sería testigo de la vieja concepción, ya que la preserva sin armonizarla perfectamente. De aquí se seguiría otra conclusión: que en la versión más antigua es Isaac quien bendice, mientras que en la adaptación posterior es *Yhwh* o *'lhym* quien bendice.

Para responder a la explicación analizo el uso de *npšy/npšk* en el capítulo. Aparece cuatro veces. En primera persona lo usa dos veces Isaac, hablando al verdadero Esaú y al supuesto Esaú (4.25); no lo usa cuando dice que *Yhwh* bendice un campo, y que otros bendicen a su hijo (27.29), o se refiere a lo hecho antes (33). En segunda persona lo usa Jacob suplicando al padre (19); también Esaú pidiendo (31), pero no lo usa las dos veces siguientes (34.38). No lo usa Rebeca (7.10). Esta alternancia resta fuerza a la hipótesis y apoya la lectura de una fórmula enfática, solemne: Yo mismo, tú mismo, personalmente.

Tampoco se sostiene la segunda afirmación. Que Dios o el Señor bendiga es expresión corriente en cualquier estrato bíblico; cuando el hombre bendice, lo hace mencionando o invocando el nombre de Dios: *'Bendito en nombre de Dios el que viene'* (Sal 118,26).

Lo dicho no quita que la fórmula con *npš* conserve una calidad más plástica que el simple pronombre, más cercana a la esfera sensorial. La bendición de Isaac ni por el origen y dinamismo ni por los bienes que desea está espiritualizada.

6. Como el capítulo abre un arco narrativo, el autor va plantando algunos términos que se irán cargando de sentido hasta el desenlace: *'bd, hšt̤hw, brkh.*

Lectura exegética. Después del estudio de conjunto, bastará añadir unas cuantas reflexiones al hilo del relato, siguiendo escenas y versos. La bendición reclamará más espacio.

1-17. La introducción o planteamiento se divide en dos escenas desiguales: 1-6 Isaac con Esaú, 7-17 Rebeca con Jacob. Hay que recordar las preferencias respectivas, mencionadas en 25,28. La desigualdad de extensión convierte a la primera escena en disparadero de la segunda. Esaú obedece sin chistar pues le gusta cazar. Jacob interpone una grave objeción, no contra el plan, sino contra sus peligros. El plan le gusta y se cree con derecho a la sucesión. El desarrollo es rigurosamente cronológico.

1. Pérdida de la vista. Algo semejante se dirá de Jacob, 48,10, de Elí, 1Sm 3,12, de Ajías, 1Re 14,4. Lo contrario Moisés, Dt 34,7. En la tradición rabínica se cita, un poco por los pelos, el principio legal de Dt 16,19. *'El soborno ciega al sabio'*. Isaac cegado por el soborno de un plato sabroso.

2. El pensamiento de la muerte abre y cierra y se cierne sobre el relato: 2.4.7.10. 41. Quizá apresure la decisión del padre. Ciertamente confiere a la bendición un carácter testamentario, aunque no se pronuncie in articulo mortis. La prosa suena rítmica y sonora.

3. La frase del padre concentra los datos: las armas, el campo, la caza. Marcadas asonancias modelan la frase:

śa'-na' keleka teleka uqašteka
se' haśśade wesuda-lli sayda

4. La partícula *ba'bur*, repetida o sustituida por *lema'an*, insiste en la conexión entre el banquete y la bendición. Recuérdese Prv 29,17: *'Corrige a tu hijo y te dará descanso y manjares para tu apetito'*.

5. Como Sara, 18,11.

7. 'En presencia del Señor': como acto ritual que el Señor ratifica; o bien 'de acuerdo con el Señor'. Compárese con el citado 'en nombre del Señor'. Sara interpreta la decisión paterna como el cumplimiento de un deber religioso.

9. Es una comida abundante como la de 18,6.

11. Jacob alega la diferencia paradójica de los mellizos. Lo normal es que se confundan. Ya vimos el valor ominoso del término *śe'ir*: aquí será factor importante del enredo. En la caracterización antinómica podría escucharse la valencia metafórica de los adjetivos: *śe'ir* = hirsuto, áspero, arrebatado; *ḥalaq* = liso, halagador, engañoso (Prv 26,28 Sal 12,3 Is 30,10: referidos al hablar).

12. La 'maldición' paterna no es menos eficaz que la bendición. *'La bendición del padre hace echar raices, la maldición de la madre arranca lo plantado'* Eclo 3,9.

13. Rebeca acepta la responsabilidad y la pena de una posible maldición: porque ella será la causante y por defender al hijo; o porque está segura del éxito. Rebeca se rebela contra una ley, para imponer su preferencia. El texto no alude al oráculo recibido durante el embarazo; pero la lectura actual del libro vincula las dos escenas. Con esta perspectiva resulta que Rebeca está segura, porque cuenta con un anuncio celeste. Se puede objetar que el oráculo no justifica el procedimiento, que no hace falta hacer trampas para que se cumpla el designio del cielo.

15. Es el vestido de fiesta, que se guarda en el arcón, plegado con plantas aromáticas (como nosotros con espliego o membrillo). No es que el traje trasmita algo de la persona, es un recurso para suplantar la personalidad, por el aroma.

18-29 Primera escena: Jacob e Isaac. Se articula en cinco momentos: petición, 18-19, identificación 24, comida 25, beso 26, fórmula de bendición 27-29; los versos 20-23 sirven para crear una tensión dramática.

19. Jacob no ha escuchado a su madre emplear la fórmula bendecir con *npš*. Si la emplea por su cuenta, ¿es que era expresión típica para la ocasión?, ¿o es mero descuido del narrador? El diálogo se hace apretado.

23. El versículo es como un aparte o paréntesis del narrador, cortando el diálogo. Por eso *wybrkhw* se considera como anticipación resumida o con valor modal 'se dispuso a bendecirlo'.

24. Duplica el testimonio del v 19 y duplica la falsedad a conciencia.

27-29. La *bendición* parece presentar un texto compuesto. La primera es una bendición de y para labradores: grano y mosto. La segunda es política: hace del hijo un soberano de pueblos vasallos; sin contradecir la anterior, la ensancha enormemente. La tercera se recoge en el ámbito familiar: supone la existencia de varios hermanos de padre y madre y constituye al heredero cabeza de todos. La cuarta vuelve a ensancharse genéricamente: el heredero será centro y cauce de bendición; la conducta de otros con él redundará en favor o perjuicio de ellos.

La segunda y la tercera pueden entenderse como desdoblamiento o expansión del oráculo 25,23, en el que los hermanos equivalían a dos pueblos y el mayor se sometería al menor. Lo que en el oráculo es relación de singularidades, Jacob - Esaú = Israel - Edom, aquí se ensancha, Jacob - hermanos = Israel - pueblos. La cuarta bendición es variación de 12,3a y marca la continuidad patriarcal: de Abrahán, pasando por Isaac, hasta Jacob. Por eso llama la atención que no se mencione la descendencia ni la posesión de la tierra, datos fundamentales de 12, 1-3. Está claro que estas tres bendiciones son móviles y transportables a muchos contextos.

a) La primera arranca mejor del contexto próximo, aunque se escapa llamativamente del contexto cultural. En efecto, el vestido de Esaú ha servido para el engaño, ha sido el último elemento que precipita y decanta la bendición. Entra Jacob vestido y se acerca difundiendo efluvios aromáticos, envuelve al anciano ciego en una presencia vegetal, de campo abierto y alfombrado de plantas fragantes: '*perfumad como incienso, floreced como azucenas, difundid fragancia*' Eclo 39, 14 Sal 45,9. Isaac no lo ve, lo huele, lo imagina: ¡Qué bendición de Dios ese campo! Y le brota de los labios: Como ese campo sea mi hijo. Terreno no plantado ni cultivado por los hombres, regado directamente por Dios con el rocío celeste que fecunda la tierra. Sean ambos dones de mi hijo: rocío y feracidad, grano y mosto.

Pero ¿de Esaú como cazador? Ni siquiera de Jacob como pastor, pues al pastor le interesan los pozos. Es un salto a la cultura agrícola, propia de Israel. Podemos pensar que el autor proyecta su situación y la pone como profecía en boca de Isaac.

Rocío del cielo, que baja sin ser visto, se posa sin hacer ruido, impregna sin herir. Rocío que el hombre no desprende ni encauza, don puro del cielo. El salmo 133 dirá que el rocío es bendición y vida. Miqueas 5,6 verá a los judíos dispersos entre los paganos como 'rocío del Señor'. Para oidos israelitas el rocío es fecundo en sugerencias. La fertilidad de la tierra se suele aplicar a terrenos de labranza, si bien Ez 34,14 habla de 'pastos jugosos/opimos'. Rocío y feracidad no son dos dones autónomos, son el acuerdo cósmico de cielo y tierra (véase Os 2, 23-24).

b) Las bendiciones segunda y tercera responden a la situación en tiempo de David y a coyunturas semejantes. Hay que recurrir de nuevo a la síntesis de 2Sm 8:

1 David derrotó a los filisteos y los sometió...
2 Moab pasó a David en calidad de vasallo tributario.
6 impuso gobernadores a los sirios de Damasco, que quedaron como vasallos tributarios de David.
14 impuso gobernadores a Edom, que quedó como vasallo de David.

De ellos sólo los idumeos son 'hermanos, hijos de tu madre' por la línea de Esaú; los otros son pueblos o naciones.

La terminología de estas dos bendiciones emplea los términos: *'bd* = servir, ser vasallo, *hšthw* = postrarse, rendir homenaje, *gebir* = señor, amo. El tercero sólo se lee en este capítulo. Los otros son frecuentes y se usan como palabras conductoras en el presente ciclo. 25,23 usaba *'bd; hšthw* se nos tiene que grabar bien en el oido antes de seguir leyendo.

Si en la bendición completa hemos podido adivinar un estrato nomádico de campos no sembrados, otro agrícola de cultivos, otro político de relaciones entre pueblos, resta saber si la combinación de elementos es aceptable o demasiado artificial.

Para responder, o para buscar respuesta, consultamos otras bendiciones testamentarias. Gn 49 presenta el 'testamento profético' de Jacob a sus doce hijos, que parece ser una compilación de oráculos tribales. Destacan Judá y José, de los cuales entresaco algunos versos que ilustran el nuestro:

8 A ti, Judá, te alabarán tus hermanos,
pondrás la mano sobre la cerviz de tus enemigos,
se postrarán ante ti los hijos de tu madre...
10 No se apartará de Judá el cetro
ni el bastón de mando de entre sus rodillas,
hasta que le traigan tributo
y le rindan homenaje los pueblos.
11 Ata su burro a una viña...
lava su ropa en vino...
22 José es un potro salvaje, un potro junto a la fuente...
23 los arqueros lo irritan, lo desafían y atacan,
24 pero el arco se les queda rígido
y les tiemblan manos y brazos
ante el Campeón de Jacob...

25 El Todopoderoso te bendice:
bendiciones que bajan del cielo...
bendiciones de espigas abundantes...

En ambos casos se juntan las bendiciones agrícolas a las militares o políticas. Lo mismo, en menor escala, sucede con el 'testamento profético' de Moisés, Dt 33:

13 Para José:
13 El Señor bendice su tierra
con el don y rocío del cielo...
14 con las mejores cosechas del año
y los mejores frutos del mes...
16 con lo mejor de la tierra...
17 Bello como cria de vaca
con grandes cuernos de búfalo:
con ellos embestirá a los pueblos.

Dados los enigmas que se acumulan en los capítulos citados de Gn y Dt, no podemos sacar de ellos argumentos conclusivos para datar la bendición del capítulo 27. Sí nos sirven para ilustrarlo y para mostrar que a oyentes israelitas no les resultaba extraña semejante síntesis de lo agrícola y lo político.

30. Es importante la simultaneidad: Esaú vuelve de cazar. Todavía no entra en el recinto del padre, sino que se dedica a preparar su mejor guiso. (El narrador no nos deja tiempo para imaginarnos a Isaac satisfecho por la sabrosa y abundante comida y por haber cumplido el rito de bendecir a su hijo).

31-32. Se repite con leves variantes la escena de 18-19a. Importa sobre todo la repetición de pregunta y respuesta para identificar al visitante. Las coloco juntas:

18-19	¿Quién eres, hijo mío?	- Soy Esaú, tu primogénito
31-32	¿Quién eres?	- Soy tu hijo primogénito, Esaú

33. El terror nace de un error irremediable. Lo dicho dicho queda: se ha hecho 'en presencia del Señor' (7), invocando al Señor (27s), repitiendo palabras del Señor a Abrahán (29c) y parte del oráculo de antes del nacimiento (25,23). Ni el fraude ni la intención divergente de Isaac pueden anular lo dicho. En la mente de Isaac y probablemente en la del narrador, Dios ha ratificado la bendición testamentaria del patriarca, a pesar del fraude.

34. Esaú lanza un grito; y, por la marcada asonancia o paronomasia, el 'festivo' Isaac queda sepulto por el 'clamor' lleno de amargura: *yiṣḥaq / yiṣ'aq ṣe'aqa.*

35. El posesivo suena con énfasis: se ha llevado *tu* bendición, ¿La única?

36. El destino inscrito en el nombre de Jacob se ha cumplido por segunda vez. Suena con fuerza la asonancia de *bekora* con *beraka*, por la cercanía; ambas 'mías'. Quizá le quede al padre otra bendición de reserva. Jacob y Moisés, en los textos arriba citados, disponen de bendiciones para cada hermano = tribu. José antes de morir (48,12-20) bendice juntos a sus dos nietos = dos tribus. Y el antecedente de Abrahán: Dios bendice con numerosa descendencia también a Ismael 'por ser descendiente tuyo' 21.13.18. ¿No valdrá lo mismo para un hijo de Isaac?

37. La razón de Isaac es lógica en lo que se refiere a precedencia y dominio, no lo es en lo que respecta a la tierra fértil. A no ser que se circunscriba la fertilidad al país de Canaán. A estas alturas del relato patriarcal tenemos la siguiente situación: en la Plana fértil cerca de la costa se asientan (anacrónicamente) los filisteos, mientras que Moab y Amón se supone que ya están instalados allende el Jordán; la zona de la Pentápolis oriental está arrasada y calcinada. En la tierra fértil de Canaán no queda sitio para Esaú. Esto son deducciones que el autor no formula y a lo mejor ni siquiera presuponía.

38. Esaú insiste, y es la penúltima vez que en el capítulo se usan el verbo *brk* y el sustantivo *brkh*. Hay que subrayar la lógica de su pregunta, bañada en lágrimas: '¿Tienes una sola bendición?'.

39-40. Aunque se invierta el orden de cielo y tierra, a la primera el comienzo de esta bendición suena como el de la primera. Y así lo han interpretado comentadores antiguos: Esaú disfrutará de la misma prosperidad agrícola en su territorio de Seir. El texto, como lo entienden los modernos, juega con el doble valor de la partícula *min*, partitivo y privativo, parte de y lejos de, participación y privación. Lo primero para Jacob, lo segundo para Esaú, sin cambiar las palabras: otra fuente de ironía. Por otra parte, es lógico que un cazador no necesite esos dones. Desearía más bien presas escogidas y buena puntería.

'Vivirás de la espada, sometido a tu hermano'. Rebeca se rebelaba contra la costumbre que asignaba el segundo puesto a su favorito. El padre confirma el orden de sucesión y sumisión. ¿Tiene que ser así? ¿No pueden ser los hermanos iguales en sus diferencias? Pase que la sucesión sea única; de ello no se sigue la sumisión, esclavitud o vasallaje. A partir del testamento de Noé ha entrado esa áspera distinción de señores y vasallos, dominadores y sometidos. Y ya no se apartará. Como si naciera del pecado original de Caín, que, por encima de su prerrogativa de primogénito, no aceptaba preferencias ni aun divinas. Habrá que esperar el final del libro para afirmar una hermandad sin esclavos, dentro de una familia (cap. 50).

Lo más grave es que Isaac entrega un arma a la forzada sumisión, le coloca una espada en la mano. *'Le habéis puesto una espada en la mano para que nos mate'* (protestan los hebreos a Moisés, Ex 5,21). La espada no es aparejo de cazador, que se sirve de flechas y arco (v 3). La espada es instrumento de matanza, de ejecución, emblema de guerra (Sal 45,4). El anciano patriarca introduce la violencia o la contempla en el futuro del hijo. Si en el cazador hay una veta de violencia, de momento dirigida contra animales esquivos o feroces, Isaac, al des-

cubrirla y pronunciarla, se la hace consciente a su hijo, la justifica o excusa. Se la pone en la mente antes de que la empuñe en la mano. ¿O es que el sometimiento forzoso siembra violencia en el que nació libre? En el Antiguo Testamento la espada puede tener 'dos bocas'= doble filo, y 'devora' hombres, carne de prójimos. Vivir de la espada es matar para vivir o sobrevivir. Más grave, vivir para matar. Es la segunda mención de la espada en la Biblia: la primera era la de los custodios del paraiso perdido.

La última frase tiene las trazas de adición, se inserta en una coyuntura histórica precisa: cuando Edom 'sacudió' el yugo de Israel, 2 Re 8,20ss 16,6.

41. De la mención de la espada nace fácilmente el pensamiento, el proyecto, la decisión de una venganza a muerte. Por vengar un golpe, Lamec era capaz de matar (4,24). Esaú tiene una razón mucho más grave: que le hayan robado los derechos de primogénito. Poco le importaba la primogenitura cuando volvía rendido de cazar y se moría de hambre (25,32).

Aguardar para matar hasta la muerte del padre, que no se prevé lejana, es idea macabra. Al mismo tiempo traiciona un respeto profundo: la presencia pura, ciega del padre anciano basta para reprimir la ira y detener el homicidio. Se instaura una etapa de duración indecisa y queda pendiente el desenlace, es decir, la venganza fraterna.

42-45. Rebeca aprovecha el tiempo que le conceden. De nuevo ha de tomar la iniciativa, aconsejar al hijo preferido: la distancia geográfica impedirá la ejecución, el tiempo curará la cólera, y otra rama fraternal prestará sus servicios: 'mi hermano Labán'. Como varias veces en el Génesis, en vez de la muerte amenazada, el destierro.

'Que no quiero perder a mis dos hijos el mismo día'. En esta frase final se expresa toda la tragedia de Rebeca al descubrir las consecuencias de su astucia. El padre no ha pronunciado una maldición (12-13) ni hacía falta; la trama inicua gesta su propia maldición. Rebeca ha conseguido para su hijo preferido la sucesión: ¿de qué le sirve si por ello ha de perder a los dos hijos? Porque, si Esaú mata a Jacob, será reo de muerte (9,6): quien a hierro mata a hierro muere. Puede leerse a manera de ilustración el relato fingido de la mujer de Tecua, 2 Sm 14. Ante la muerte poco importa la distinción de mayor y menor, incluso de vengador y víctima. Para la madre son 'vosotros dos'. 'Si es así, ¿vale la pena vivir?' (25,22).

'¿Sólo tienes una bendición?' Sobre el fondo de esa pregunta leemos un texto del Nuevo Testamento. El Padre colma de bendiciones a su Hijo, pero sin excluir a sus hermanos, antes derrochándolas por medio de él:

Ef 1,3 **'¡Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor, Jesús Mesías, que por medio del Mesías nos ha bendecido desde el cielo con toda clase de bendiciones del Espíritu!**

SEPARACION

Podríamos saltarnos estos versos para seguir a Jacob en su itinerario. Pero esta media página se interpone violentamente en nuestro camino y en el de Jacob. Parece que pretende corregir el relato precedente, pues no sirve para completarlo. Aceptemos el retraso: la parada puede ser instructiva.

El autor (Sacerdotal, P) conoce el relato tradicional, compone una versión nueva y la inserta en este punto (él o alguien de su escuela). No la inserta antes, prejuzgando el texto antiguo, sino después, como alternativa modesta. Pero alternativa que cambia radicalmente el sentido. Leamos el

Texto

28,1 Isaac llamó a Jacob, lo bendijo y le dio instrucciones:
- No te cases con una mujer cananea. *2* Vete a Padán Aram, a
casa de Batuel, tu abuelo materno, y cásate con una de las hijas de
Labán, tu tio materno. *3* El Dios Todopoderoso te bendiga, te haga
crecer y multiplicarte hasta ser un grupo de tribus. *4* El te conceda
la bendición de Abrahán, a tí y a tu descendencia, para que poseas la
tierra de tus andanzas, que Dios entregó a Abrahán.
5 Isaac, pues, despidió a Jacob, el cual se dirigió a Padán Aram, a casa de Labán hijo de Batuel arameo, hermano de Rebeca, la madre de Jacob y Esaú.
6 Se enteró Esaú de que Isaac había bendecido a Jacob y lo había
enviado a Padán Aram para que se buscase allí una mujer, y que, al
bendecirlo, le había encargado que no se casase con una mujer cananea; *7* y que Jacob, obedeciendo a su padre y su madre, se había di-
rigido a Padán Aram. *8* Esaú comprendió que las cananeas no agra-

daban a su padre Isaac. 9 Entonces Esaú se dirigió a Ismael y, además de las que tenía, tomó por mujer a Majlá hija de Ismael, hijo de Abrahán, y hermana de Nebayot.

Comentario

Veamos los personajes. Rebeca está aludida en el v 8, plenamente de acuerdo con su marido. Isaac tiene las ideas claras desde el principio: la bendición le toca como sucesor a Jacob. Lo llama y bendice sin problemas; Jacob acepta dócilmente. Esaú asoma después, parece que despechado por lo sucedido.

La primogenitura no se menciona. La bendición de Dios se concentra en la fecundidad, como medio para poseer la tierra. Nada de tierra fértil ni de relaciones políticas. Para Esaú no hay bendición ni él la busca. No hay rencores fraternos, y, en vez de huida, hay una marcha tranquila de Jacob.

Ha desaparecido el drama, la tensión, la intriga, el engaño. Queda un informe descolorido en el que el problema capital es el matrimonio dentro de la familia, para conservar la pureza de sangre de la familia patriarcal. Esto se apreciará mejor si se leen seguidos 26,34 27,46 28,1-9. A la bendición se antepone una instrucción categórica, 'apodíctica': 'No te casarás con mujer cananea'. Como un primer mandato del que se sigue el segundo: 'Ve a Padán Aram a casarte'. En la bendición de Dios lo capital es 'crecer y multiplicarse, llegar a ser una asamblea de pueblos o tribus'. Las relaciones de parentesco se registran cuidadosamente: Batuel, tu abuelo materno, Labán tu tio materno, Labán Hijo de Batuel arameo, hermano de Rebeca, madre de Jacob y Esaú, Majlá hermana de Nebayot, hija de Ismael, hijo de Abrahán. Preocupación de registro civil.

Jacob obedece a sus padres (v 8), como pide Prv 1,8 e implica el mandamiento del Decálogo. Otro proverbio dice: '*Casa y hacienda herencia paterna, mujer sensata Dios la depara*' (Prv 19,14). Aquí el hombre toma la iniciativa. Jacob tiene un margen de elección mayor que Isaac, a quien le buscó mujer el criado de confianza.

El autor parece reprobar la elección de mujer de Esaú. Las dos mujeres que ya tiene ocasionan frecuentes disgustos a la suegra y él lo sabe; por lo sucedido con su hermano, comprueba que sus padres no aprueban a mujeres del país. Pues él va y toma otra mujer: ¿extranjera? Para nosotros no es claro, porque Majlá es nieta de Abrahán, como Raquel es hija de un tio materno. Para el autor Ismael es hijo de una sierva.

Si nos fijamos en el estilo, no será difícil apreciar la distancia que separa este informe burocrático del relato precedente. Compárese la torpeza del v 4, con su quíntuple partícula *le-*, con las bendiciones rítmicas de 27,27b-29.

Indudablemente el género es diverso, el estilo es inferior, la preocupación diferente. Los comentadores asignan estos versos al escritor de la escuela Sacerdotal (P).

Es curioso observar cómo se las arreglan autores antiguos ante semejantes incoherencias. Ruperto dice: 'Al que sin saberlo había bendecido, al que Dios había bendecido a través de su ignorancia, lo llama ahora nominalmente y lo bendice a sabiendas, es decir, confirma lo otorgado en la bendición sustraida'. En la tradición rabínica se comenta la expresión 'asamblea de pueblos': un grupo de tribus de las que ninguna será excluida de la sucesión.

¡QUE TERRIBLE ES ESTE LUGAR!

El nuevo episodio nos presenta a Jacob en su viaje de Berseba a Harrán. En el camino hace un alto para dormir. Cada noche repetiría la operación; con todo, el narrador se fija en esta noche. Todas las noches pertenecen a la cotidianidad sin historia, esta noche es histórica y decisiva. Un alto y un salto en el camino.

Entre tanto nosotros miramos. El que vivía tranquilo en tiendas (25,27) junto a sus padres, anda ahora a campo traviesa: no tiene parientes que lo acojan ni extranjeros que le ofrezcan hospitalidad. El rico de bendiciones celestes, marcha con un bastón en la mano (32,11) y pedirá a Dios solamente 'pan y vestido' (v 20). El futuro señor de pueblos escapa fugitivo. Duerme donde le alcanza la puesta del sol y por cabecera tiene una piedra. El narrador final del ciclo deja que surjan los contrastes sin insistir en ellos.

El capítulo se suele distribuir, no sin razones plausibles, entre los dos narradores del Génesis, Yavista y Elohista, del modo siguiente:

Yavista	10	13-16	19
Elohista	11-12	17-18	20-22

Al examinar esa distribución, se observa que los relatos no están completos; por tanto hay que suponer que algunas informaciones las suministra una fuente excluyendo la información correspondiente de la otra (como en una sustitución paradigmática). Si la divinidad es nombrada como *Yhwh* y *'elohim*, el v 21 los junta: *whyh Yhwh ly l'lhym*. Si la piedra es erigida como estela= *maṣṣeba*, E ha dicho que la rampa 'se apoyaba/erguía'= *muṣṣab*, J dice que el Señor 'estaba en pie'= *niṣṣab*; es decir, la 'estela' responde perfectamente a dos datos de dos fuentes, las unifica. Si el tema de las 'piedras' sólo aparece en E (11.18.22), el tema importantísimo del 'lugar' se reparte entre J y E (11.16.17.19). Se atribuye el oráculo divino a J, el voto de Jacob a E; pero ambos forman un díptico coherente. En conclusión y resumiendo otros análisis, hay que confesar que el autor del capítulo (es poco llamarlo redactor) ha sabido ensamblar sus piezas y trenzar sus hilos.

La distinción indicada nos ayuda a percibir dos centros de interés, como dos puntos focales de una elipse: a) el lugar sagrado, Betel; b) la protección en el camino hacia Harrán. En nuestro estudio sobre la fraternidad se diría que el segundo es más importante y que podríamos saltarnos el primero. A la larga se verá la fuerza centrípeta que ejerce Betel sobre el exilado. Si podemos tratar brevemente el capítulo, no podemos prescindir de uno de sus polos.

El trabajo se simplifica porque contamos hoy con dos estudios importantes sobre este capítulo.

M. Oliva, Jacob en Betel: Visión y Voto. Valencia 1975. A. de Pury, Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob. Gn 28 et les traditions patriarchales. París 1975. Puede verse la recensión, muy favorable, de C. Barth, Ein neues Buch zur Vätertradition. *TLZ* 104 (1979).

Texto

28,10 Jacob salió de Berseba y se dirigió a Harran. *11* Acertó a lle-
gar a un lugar; y como se había puesto el sol, se quedó allí a pasar la
noche. Tomó una piedra del lugar, se la puso como almohada y se
acostó en aquel lugar.
12 Tuvo un sueño: una rampa, plantada en tierra, tocaba con el ex-
tremo el cielo. Mensajeros de Dios subían y bajaban por ella. *13* El
Señor estaba en pie sobre ella y dijo:
- Yo soy el Señor, Dios de Abrahán tu padre y Dios de Isaac. La
tierra en que yaces te la daré a ti y a tu descendencia. *14* Tu descen-
dencia será como el polvo de la tierra; te extenderás a occidente y
oriente, a norte y a sur. Por ti y por tu descendencia todos los pue-
blos del mundo serán benditos. *15* Yo estoy contigo, te acompañaré
adonde vayas, te haré volver a este país y no te abandonaré hasta
cumplirte cuanto te he prometido.
16 Despertó Jacob del sueño y dijo:
- Realmente está el Señor en este lugar y yo no lo sabía.
17 Y añadió aterrorizado:
- ¡Qué terrible es este lugar! Es nada menos que Casa de Dios y
Puerta del Cielo.
18 Jacob se levantó de mañana, tomó la piedra que le había servido
de almohada, la colocó a modo de estela y derramó aceite en la pun-
ta. *19* Y llamó al lugar Casa de Dios (la ciudad se llamaba antes Al-
mendral). *20* Jacob pronunció un voto:

- Si Dios está conmigo y me guarda en el viaje que estoy hacien-
do y me da pan que comer y vestido con que cubrirme, *21* y si vuel-
vo sano y salvo a casa de mi padre, entonces el Señor será mi Dios,
22 y esta piedra que he colocado como estela será una casa de Dios y
te daré un diezmo de todo lo que me des.

Notas a la traducción

11. Tres veces, llamativamente, se pronuncia la palabra 'lugar', ya desde la primera con artículo. El término retorna al ser identificado (16-17) y al recibir nombre (19). Pertenece al código espacial, muy importante en el relato. 'Almohada': en hebreo cabecera.

12. 'Tierra' pertenece al mismo código espacial, aquí contrapuesta a cielo. La 'punta' es en hebreo la cabeza.

'Subir y bajar' pertenecen al código de desplazamientos, en línea vertical. Al mismo pertenecen 'ir, volver, salir, camino', en línea horizontal.

13. 'Sobre ella': ambiguo en hebreo, porque rampa es masculino: sobre la rampa o sobre/junto a Jacob. La 'tierra' está delimitada.

14. 'Tierra' es genérico, como las cuatro direcciones del espacio. 'Mundo': en hebreo *'adama*; 'pueblos': o clanes, linajes.

15. 'País': *'adama*, en sentido restringido.

17. 'Aterrorizado': es el miedo o terror numinoso, el 'tremendum' de lo sacro. Se podría traducir: sobrecogido. Qué sobrecogedor es... También Casa y Puerta pertenecen al código espacial, en relación paradójica.

18. 'La punta': o sea la cabeza.

Comentario

La *nueva dimensión*. Imaginamos vagamente el camino como línea en un plano aproximadamente horizontal, con todas las quiebras y meandros que deseemos. El sueño y la aparición son un desgarrón hacia arriba, que instalan la línea vertical en un punto del camino. Este es el esquema fundamental. El capítulo tiene una gran densidad simbólica, por eso me interesan los códigos y las relaciones de sus elementos. El sueño es el reino de los símbolos libres. Por su naturaleza los símbolos son polivalentes y admiten lecturas diversas sin perecer. Por eso hay quien lo lee en clave de religiones comparadas y no ha faltado una lectura en clave psicoanalítica: R. Couffignal, Le Songe de Jacob. Approches nouvelles de Gn 28,10-22. Bib 58(1977) 342-360, en el que la relación conyugal de cielo y tierra y el símbolo fálico de la estela juegan papel importante. A mí me interesa una lectura antropológica que desvele el sentido teológico.

Hasta ahora en el ciclo de Jacob, *Yhwh* = el Señor ha respondido a la madre agobiada (25,23), se ha aparecido a Isaac (26,2-5.23-25) y ha sido invocado por

él (27,28). En cuanto a Jacob, no consta su preocupación religiosa. Una vez ha mencionado al Señor, y ha sido 'usando su nombre en vano', engañando al padre: 'El Señor me puso la caza al alcance'. Las proezas de Jacob han sido intrigas domésticas, victorias de la astucia.

En la huida, en la aflicción, se le abre de repente un mundo superior. Alcanza una experiencia nueva del Señor que 'no conocía'. Como si en casa y con el rebaño estuviera confinado, en camino se le abrieran horizontes; como si al faltarle los padres, estuviera disponible para una relación personal nueva. El viaje resulta de iniciación.

Los narradores hebreos no conocen el arte del paisaje, no se suelen detener en describir parajes. La mirada de Lot es caso excepcional (cap. 13). Por eso un detalle minúsculo registrado agranda su significación. Pues bien, Jacob ha salido de Berseba = Pozo del Juramento y lo primero que encontrará en Harrán será un pozo (29,1): dos apuntes de paraje con pozo. En medio un *lugar* donde sólo se ven piedras: desolado, despoblado.

Pero resulta que el *lugar* está muy poblado. Despierto Jacob no lo ve, 'no lo sabía' (16). Cuando el sueño le cierre los ojos, se le abrirán los ojos de la fantasía para descubrir la realidad. No es la fantasía liberada que inventa ficciones, sino la facultad que atraviesa el muro de la vigilia para ver en proyección lo que es mucho más real. Jacob, ciego de día cuando despierto, ve de noche durmiendo.

> 'En sueños Jacob fue buen obrero pues despachó con Dios más asuntos durmiendo que en vela' (Ambrosio).

Lo dice a su manera San Gregorio, ensanchando las referencias al paraiso y a Cristo:

> 'Dormir en el camino significa, en el curso de la vida presente, descansar del amor a las cosas temporales, y en el curso de los dias pasajeros cerrar los ojos al deseo de lo visible; esos ojos que el seductor abrió a los primeros padres. La culpa abrió a la concupiscencia los ojos que la ignorancia mantenía cerrados. Mirar ángeles que bajan y suben significa contemplar los ciudadanos de la patria celeste: con qué amor se adhieren a su Creador, con cuánta compasión condescienden con nuestras debilidades.
> Hay que notar que ve dormido ángeles el que apoya la cabeza en la piedra... Los que se alejan de la actividad presente pero no miran hacia arriba, pueden dormir, pero no pueden ver ángeles. Porque desdeñan apoyar la cabeza en la piedra; por eso duermen con el cuerpo, no con el afán, porque no apoyan la cabeza en la piedra, sino en la tierra. *Moralia 5,11.*

El *lugar* está poblado de mensajeros celestes, lleno de la presencia divina. El no lo sabía: de día ese Dios era invisible; cuando se pone el sol, de noche, en el sueño, se manifiesta. En Jacob se cumple un doble movimiento: hacia afuera, saliendo del entorno doméstico; hacia dentro, penetrando en el espacio interior de los sueños. De pie Jacob no percibe la elevación vertical; acostado a ras de tierra descubre la altura celeste. Tendidos en tierra vemos mejor el cielo; pero Jacob abarca todo el espacio intermedio.

Es un espacio dominado por una rampa gigantesca, más que cualquier montaña, más que la proyectada torre de Babel: lo hace notar C. Houtman, What Did Jacob See in his Dream at Bethel. VT 27(1977) 337-51. Plantada en tierra, toca con la cabeza el cielo. Cielo y tierra se concertaban en la bendición agrícola de Jacob (27,27). Tierra y cielo son aquí lo humano y lo divino, con un camino transitable para los mensajeros. Quizá la piedra de cabecera, una piedra alargada, haya inducido el sueño como mediadora.

Todo el *lugar* se revela así como Casa de Dios. No la morada celeste, sino morada terrestre de la divinidad, que como tal es 'puerta del cielo'. Es casa de Dios: pero no recinto cerrado que acoge y contiene, sino apertura a espacios trascendentes. Umbrales sucesivos: para salir de la casa paterna, para entrar en el mundo del sueño, y puerta del cielo. A Jacob se le han abierto los ojos para ver la última puerta y queda sobrecogido.

El Señor está en pie sobre él/ella: ¿sobre la rampa o a la cabeza del durmiente? Hay ejemplos de las dos construcciones: a) persona *nṣb 'l*+ persona: Gn 45,1 Ex 18,14 1 Sm 4,20 19,20 22,6.7.9.17 Rut 2,5s; b) persona+ *nṣb 'l*+ lugar: Gn 24,13.43 Ex 7,15 17,9 *'al ro'š haggib'a*; Ex 33,21 34,2 *'al ro'š hahar*; Am 7,7 9,1. Con persona significa con frecuencia asistir, presidir, atender; con lugar son más interesantes Ex 17,9 y 34,2. La gramática no decide la cuestión. Si en el texto original del Yavista parece más probable lo primero, el Señor está junto a Jacob atendiéndole, en el texto actual parece imponerse lo segundo: plantada en tierra la colosal rampa, su extremo superior o cabeza llega al cielo y sobre ese extremo o cabecera está en pie el Señor (no entronizado). Sin utilizar mensajeros, personalmente, el Señor se dirige a Jacob.

El *oráculo*, después de la identificación como Dios de la familia, repite a Jacob la promesa, confirmando que es él el sucesor y heredero legítimo. Para él será el don de la tierra, la descendencia numerosa; él será cauce y ejemplo de bendición. La tierra está calificada por la circunstancia: 'la tierra en que yaces'; es decir, esa tierra que le ha ofrecido posada nocturna. Como si durmiendo en el centro de ella tomara posesión. Porque Betel es el centro. Centro de unión con el cielo, como el 'ombligo del mundo' de otras culturas, que liga la tierra con el cielo. Además centro de expansión a los cuatro puntos cardinales: sus hijos se extenderán sin separarse. No como la expansión-dispersión desde la torre de Babel. Más bien como la mirada de Abrahán en las cuatro direcciones (13,14). Betel es el reverso de Babel (que por cierto, significa Puerta de los dioses): lleva una estructura que llega al cielo, porque no ha sido construida por manos humanas, no ha usado el ladrillo y la brea. Dios no necesita bajar, pues domina desde arriba y despacha a sus mensajeros asegurando las comunicaciones. Los hijos del patriarca se extenderán concéntricamente, sin perder el centro de unidad, asegurado por el vínculo con Dios.

A las promesas del linaje se añade una individual, referida a la coyuntura presente. En ella el Señor es sujeto de muchos verbos: estaré contigo, te protegeré, te haré volver, no te abandonaré, te cumpliré, te dije. Esto significa que el Dios patriarcal no está confinado a un lugar, que prefiere ser compañero de viaje. Es muy importante aquí el 'te haré volver'. Si no vuelve, no tomará posesión estable de la tierra. La frase es como un emplazar al peregrino; desata una fuerza centrípeta que tirará de él eficazmente. Recordando que este texto es posterior al Exodo, es fácil y obvio ver cifrado en el patriarca el destino del pueblo sometido en Egipto y que ha de venir a su patria; y más tarde, del pueblo desterrado en Babilonia que ha de volver.

18-19. Como testimonio de la revelación, una estela y un nombre. La piedra alargada y antes caida en tierra se coloca vertical, plantada en tierra y apuntando al cielo, repitiendo la dirección ascensional de la rampa. La dura almohada de su sueño, que le abrió a la visión los ojos, se vuelve imagen de ese vínculo misterioso entre tierra y cielo, que sólo los ojos cerrados del que sueña pueden contemplar.

'Quien duerme sobre esa piedra, penetra con la vista en el cielo' (Procksch).

Es recordatorio y más que eso: está invadida de presencia evasiva de Dios: será en el futuro *bet 'elohim*, casa de Dios (anticipo el dato del v 22).

Sobre el sentido de dicha expresión en el v 22 véase la obra citada de M. Oliva, pp 71-75. Rechaza la identificación con los *baitylia* griegos y la explica según el paralelo de Sefire II C, como estela conmemorativa de un compromiso. Es decir, elimina el sentido propio de *byt 'lhym*.

La unción de la estela es un acto de consagración. Es rara en el AT aplicada a objetos: véase Ex 30,26-29, unción del santuario y su ajuar. El lugar cambia nombre: antes llevaba un nombre profano, que parece referirse al cultivo de la región (*luz* = Almendro); en adelante llevará un nombre sagrado, Casa de Dios.

A la promesa del Señor responde Jacob pronunciando un voto, un compromiso solemne. En él recoge el tema del camino y de la vuelta, sujetando bien los dos extremos del arco y matizando la vuelta: 'si vuelvo a casa de mi padre'. No contradice lo anterior, le da un tono más doméstico y humano. O bien se aúnan las fuerzas: Casa de Dios y el hogar paterno tirarán de él.

Así termina el incidente más importante de su fuga, el único que el narrador ha querido recoger. Un encuentro con la divinidad es un hecho trascendental. Tan importante, que el odio y las amenazas de Esaú parecen perder consistencia como causa del viaje. ¿Huía Jacob de su hermano?, ¿o marchaba atraido sin saberlo por Dios? Exactamente como el viaje de Elías huyendo de Jezabel, hacia el monte de Dios, el Horeb (1Re 19). El encuentro de Dios marca al hombre. Tenemos que imaginar a Jacob con una conciencia nueva, con una madurez apresurada en una noche. Al ponerse de nuevo en camino parece sentirse ligero: 'Alzó los pies' (29,1): expresión única en la Biblia. Aunque no podamos determinar exactamente el significado del modismo, conviene fijarse en el detalle por lo

que vendrá. Del primer encuentro con su Dios, Jacob parece salir ligero y señor de sus piernas.

POR RAQUEL TE SERVIRE SIETE AÑOS

Harrán es un poco el pasado de los patriarcas. También en el plano histórico las tradiciones que ligan los orígenes de Israel a la Alta Mesopotamia parecen poseer fundamento probable. Las valoran positivamente de Vaux (Historia I, 199ss.) y Herrmann (87ss.). De allí partió Abrahán camino de su nuevo destino. Allí ha quedado la parentela que no se incorpora a la historia de Israel. Eliezer, criado de Abrahán, hizo una visita mirando al futuro, o sea, para buscarle esposa al hijo de su amo (cap. 24). Rebeca abandona a sus padres para unirse a su esposo, para hacerse una cosa con él y crear futuro. Según 28, 1-9 (relato Sacerdotal), Jacob repite personalmente la operación de Eliezer; según el narrador Yavista, Jacob escapa y se refugia por una temporada en el pasado de la familia. Pronto cambia la dirección de su fuga. Clavada e inmóvil quedó la mujer de Lot 'por mirar atrás'. Tampoco Harrán es tierra del futuro o prometida (prometer es apuntar al futuro y esperar es la respuesta). Harrán puede ser un compás de espera para que no se corte violentamente, 'a espada', el hilo de la historia.

Texto

29,1 Jacob alzó los pies y se dirigió al país de los orientales.
2 Cuando he aquí que en campo abierto vio un pozo y tres rebaños
de ovejas tumbadas junto a él, pues del pozo solían abrevar a los re-
baños. La piedra que tapaba el pozo era enorme, *3* tanto que se reu-
nían allí todos los pastores, corrían la piedra de la boca del pozo y
abrevaban las ovejas; después colocaban de nuevo la piedra en su sitio
en la boca del pozo. *4* Jacob les dijo:

- Hermanos, ¿de dónde sois?

Contestaron:

- Somos de Harrán.

5 Les preguntó:

- ¿Conocéis a Labán hijo de Najor?
Contestaron:
- Lo conocemos.
6 - Les dijo:
- ¿Qué tal está?
Contestaron:
- Está bien. Justamente Raquel su hija está llegando con las ove-
jas.
7 El dijo:
-Todavía es pleno día, no es hora de recoger el ganado. Abrevad
las ovejas y dejadlas pastar.
8 Replicaron:
- No podemos hasta que se reúnan todos los rebaños. Entonces
corremos la piedra de la boca del pozo y abrevamos las ovejas.
9 Todavía estaba hablando con ellos, cuando llegó Raquel con las
ovejas de su padre; pues era pastora. 10 Cuando Jacob vio a Raquel
hija de Labán, su tío materno, y las ovejas de Labán, su tío materno,
corrió la piedra de la boca del pozo y abrevó las ovejas de Labán, su
tio materno. 11 Después Jacob besó a Raquel y rompió a llorar
ruidosamente. 12 Jacob explicó a Raquel que era hermano de su pa-
dre, hijo de Rebeca. Ella corrió a contárselo a su padre. 13 Cuando
Labán oyó la noticia sobre Jacob, hijo de su hermana, corrió a su
encuentro lo abrazó, le besó y lo llevó a su casa. Jacob contó a Labán
todo lo sucedido.
14 Labán le dijo:
- ¡Eres de mi carne y sangre!
Y se quedó con él un mes.
15 Labán dijo a Jacob:
- El que seas mi hermano no es razón para que me sirvas de bal-
de; dime qué salario quieres.
16 Labán tenía dos hijas: la mayor se llamaba Lia, la menor se llama-
ba Raquel. 17 Lia tenía ojos apagados, Raquel era guapa y de buen
tipo. 18 Jacob estaba enamorado de Raquel, y le dijo:
- Te serviré siete años por Raquel, tu hija menor.
19 Contestó Labán:
- Más vale dártela a ti que dársela a un extraño. Quédate conmi-
go.

20 Jacob sirvió por Raquel siete años y estaba tan enamorado, que le
parecieron unos dias. 21 Jacob dijo a Labán:
- Se ha cumplido el tiempo, dame a mi mujer, que me acueste
con ella.
22 Labán reunió a todos los hombres del lugar y les ofreció un ban-
quete. 23 Anochecido, tomó a su hija Lia, se la llevó a él y él se acos-
tó con ella. 24 (Labán le entregó a Zilpa su criada). 25 Al amanecer
descubrió que era Lia, y protestó a Labán:
- ¿Qué me has hecho? ¿No te he servido por Raquel? ¿Por qué
me has engañado?
26 Contestó Labán:
- No es costumbre en nuestro lugar dar la pequeña antes de la
mayor. 27 Termina esta semana y te daré también la otra en pago de
que me sirvas otros siete años.
28 Jacob aceptó, terminó aquella semana y él le dio por mujer a su
hija Raquel. 29 (Labán entregó a su hija Raquel su criada Bilha co-
mo criada). 30 Se acostó también con Raquel y quiso a Raquel más
que a Lia; y se quedó a servir otros siete años.

Notas a la traducción

10. Es dudosa la frase 'y las ovejas de Labán, su tio materno', que falta en la versión griega. La triple repetición 'hermano de su madre' podría ser enfática.

12. 'Hermano' en el sentido amplio de 'pariente'. Aquí convenía conservar la palabra hebrea.

14. 'Carne y sangre': a la letra, hueso mío y carne mía.

17. 'Apagados': la traducción es dudosa. Rakkot significa blandos, tiernos.

21. 'Acostarse' es expresión frecuente para las relaciones sexuales, sin eufemismos.

24. El texto es algo confuso; quizá convenga armonizarlo con el equivalente del v 29.

M.A. Morrison, The Jacob and Laban Narrative in the Light of New Eastern Sources. *BA* 46 (1983) 154-164.

Comentario

1-8 El pozo y la piedra. Lo primero que encuentra Jacob en aquella región es un pozo. Paisaje acogedor, familiar: un pozo central, rebaños de ovejas, pastores. Tan familiar, que puede llamar a los pastores 'hermanos'. También suena familiar a un lector que haya ido leyendo la historia patriarcal: 14,10 16,14 21,19.25. 30 24,11.20 16.

Si en el cap. 26 suena ocho veces la palabra 'pozo', más dos veces el nombre de Berseba = Pozo del Juramento, al comienzo de este capítulo se repite siete veces: 2abc.3ab.8.10. Otras palabras repetidas son 'ovejas' 8X, abrevar 5X, rebaño 3X (dudoso). Concentración notable en pocas líneas.

Jacob era de oficio pastor (25,27 27,9), y aquí se encuentra en su elemento. Tanto que sin tardar se pone a dar consejos y lecciones a los pastores del lugar: es pronto, no es hora de descansar junto a la fuente, sino de abrevar y pastar. - Es pronto para dar instrucciones a los nativos. Los lacónicos interlocutores apelan a la piedra; palabra que se repite cinco veces: 2.3b.8.10.

La *fuente* es bien comunal, el agua se reparte equitativamente, la piedra es signo e instrumento de esa solidaridad. No sólo sirve para evitar que caigan animales o que se enturbie; su función principal es controlar. De ahí el tamaño: tienen que reunirse varios pastores para quitarla y ponerla (nada semejante se decía de la fuente de Rebeca, cap. 24). Sabemos que el agua era bien precioso, medio de producción básico. La piedra salvaguarda derechos, mantiene la concordia, impone la cooperación. Comparada con la piedra de Betel, diríamos que ésta es una piedra profana y domesticada. Y la fuente es como una Fuente Ovejuna, ¡todos a una!.

Jacob, que ha comenzado dando consejos no pedidos, se arroga el derecho de actuar por su cuenta contra las costumbres del lugar. Hace él solo lo que hacen los otros juntos, exhibiendo su fuerza descomunal. Pero la fuerza ¿justifica el quebrantar el derecho? Este extranjero llega con demasiada seguridad y no poca arrogancia. El narrador no menciona la reacción de los pastores, nos deja imaginarla: estupor ante la fuerza, indignación ante la arrogancia, miedo frente al forzudo.

9-12. La otra fuente. Se diría que pozos y fuentes atraen a las doncellas, sobre todo si son pastoras, pero también a las aldeanas: Rebeca (cap. 24), Raquel, las hijas de Jetró (Ex 2), en la aldea de Samuel (1Sm 9,11).

Ya lo observaba San Agustín, naturalmente ofreciendo una interpretación cristológica:

> 'Puesto que Rebeca, Raquel y Séfora son encontradas junto a un pozo, debemos creer que encierran un sentido simbólico (sacramental). Como los tres patriarcas, sus maridos, eran tipos del Señor, encuentran a sus esposas junto a los pozos; porque Cristo habría de encontrar en el bautismo a la Iglesia'. Sermón 80 de tempore.

Sobre los pozos en la tradición judía puede leerse el interesante artículo de A. Jaubert, La symbolique du puits de Jacob, Jean 4,12. *FS de Lubac* (1963) I, 63-73.

En tres casos empieza junto al pozo una historia de amor: pozo o fuente son piezas del escenario del amor. Podemos recordar el encuentro de Jesús con la Samaritana, la mujer de los cinco amantes. El Cantar de los Cantares entra muy pronto en ambiente pastoril.

No sólo eso, sino que pozo o fuente simbolizan a la mujer, como vimos comentando el cap. 26. Repasemos aquí algunos textos, notando que el uso simbólico prefiere el término *meqôr* fuente, manantial:

Prv 5,15	Bebe agua de tu aljibe, bebe a chorros de tu pozo	*be'er*
16	no derrames por la calle tu manantial ni tus acequias por las plazas;	
17	sean para ti solo, sin repartirlas con extraños.	
23,27	Pozo angosto es la ramera *be'er*	
Ct 4,12	Eres jardín cerrado, fuente sellada...	
15	la fuente del jardín es pozo de agua viva.	

y las referencias a la 'fuente de la sangre' *meqor damim* en Lv 12,7 18,20.

Jacob ha llegado dominador: repartiendo consejos, quebrantando costumbres. El pozo cerrado lo ha abierto, el agua preciosa la ha administrado: ¿hará lo mismo con el otro pozo, con la doncella? - Es que el rebaño era de su tío. - ¿Y qué?, el agua es de todos. De igual modo se lanza a ganarse a la muchacha, besándola en público sin explicaciones previas. Es que es su prima. - ¿Y qué? Ni la chica ni los otros lo saben. Es verdad que los parientes se pueden besar en público:

Ct 8,1 ¡Oh, si fueras mi hermano
y criado a los pechos de mi madre!
te besaría sin temor a burlas,
te metería en casa de mi madre.

Jacob es primo de Raquel y puede besarla en público, pero después de presentarse e identificarse. En el relato lo hace todo al revés.

El detalle del beso ha preocupado ya a los antiguos: señal de que lo han observado. En sus Quaestiones ad Genesim dice S. Agustín:

> 'Era costumbre, dada la sencillez de los antiguos, que los parientes se besasen, como se hace hoy en muchos sitios. Pero nos preguntamos cómo aceptó ella el beso de un desconocido, antes de que Jacob le informase del parentesco. Debemos pensar o que Jacob, conocido el parentesco, se lanzó a besarla con confianza, o que la Escritura añade como recapitulación lo que sucedió antes'.

Nos quedamos con la primera explicación de Agustín. Jacob agarra por el talón para adelantarse, tiene prisa por nacer y por llegar.

Le apuntan por donde llega la joven pastora (todavía no dice el narrador que era muy guapa); él, con el pretexto de que es su prima, se salta las costumbres del lugar y hace un alarde de fuerza. Se diría que para impresionar a la chica. *'Orgullo del joven es su fuerza'* dice Prv 20,29. A continuación le planta a Raquel un beso por sorpresa, llorando emocionado. ¿Simple beso de hermandad? En los cantos de amor, a la novia se le llama cariñosamente 'hermana'. Sólo después le explica que es su primo por parte de madre.

Hay que notar de paso la aliteración entre dos formas de los verbos 'abrevar' y 'besar': *wayyašq / wayyišaq*. También destaca el ritmo del v 11: 3 3.

13-14. El hermano Labán. La palabra 'hermano' se repite siete veces entre 4 y 15. Primero en el saludo a los pastores, después definiendo el parentesco, finalmente en el razonamiento de Labán. Esto significa que se está cumpliendo el proyecto de Rebeca 'huye a casa de Labán mi hermano' (27,43); que Jacob, aunque desterrado, se encuentra en familia. También significa que se puede cumplir el encargo de Isaac, según 28,1-9. Aunque estos versos no pertenezcan a la línea narrativa más antigua, actualmente se interponen y graban en la mente del lector la idea de la boda. Por eso, cuando aparece en el escenario Raquel, nace el presentimiento en la mente del lector y cada detalle se carga de nuevo sentido. Naturalmente, los que leen o escuchan de nuevo el relato, saben de antemano que acabará en boda: para este público, el más frecuente, el beso por sorpresa es claro anticipo.

La acogida de Labán es cordial y sincera: 'eres de mi carne y sangre'. Y le ofrece un mes gratis de hospitalidad.

No hay que imputarle segundas intenciones, cálculo solapado, como hacen algunos comentadores judíos antiguos: 'Corrió hacia él: pensando que era rico. Lo abrazó: cacheándolo. Le besa: para ver si esconde en la boca piedras preciosas' (Rashi).

Cualquier lector aprecia que el beso de Labán a Jacob no es igual que el beso de Jacob a Raquel.

15-20. Doble boda. El uso de la palabra 'hermano' en el v 15 señala un cambio de dirección. Al cabo de un mes de hospitalidad, en el que Jacob habrá prestado algunos servicios, Labán hace sus cálculos. Hacer trabajar a Jacob a sueldo es más rentable y más seguro. Probablemente ha apreciado en un mes las cualidades de su sobrino como pastor. La forma de la propuesta es astuta, como si fuera expresión de generosidad: 'El que seas mi hermano no es razón para que me sirvas de balde'. Gratis sirve el esclavo, pagado sirve el empleado y el jornalero. Siendo hermano, no ha de ser esclavo; ¿debe servir?

Los versos 15-30 están bajo el signo del 'servir'= *'bd*, que se repite siete veces: 15.18.20.25.27.27.30. Es el momento de recordar que, de acuerdo con la bendición paterna (27,29). 'te servirán tus hermanos'. Pues bien, Jacob empieza a servir a su 'hermano'. Consecuencias del fraude, y no es la última. De nuevo se hará referencia a tal servicio en 30,26ab.29 31,6-41; o sea, hasta el final.

Se dirá que Jacob no sirve por dinero, sino por amor. Para una apreciación romántica y aun moderna del amor, suena a gesto noble y digno. Oseas, que entendía de amor (cap. 2), lo juzga una indignidad: *'se puso a servir por una mujer, por una mujer guardó ganado'* Os 12,13. Hay que compararlo con David, que se gana a la princesa real con hazañas guerreras: 1Sm 18,25-27.

En el mes de estancia y convivencia con la nueva familia Jacob se ha enamorado perdidamente de Raquel (de ella no se dice nada; no es costumbre en la narración bíblica). Así, cuando Labán le dice que proponga un precio a sus servicios, Jacob responde con el desatino del amor: Por Raquel te serviré siete años.

En este punto inscribe el narrador el nuevo esquema de hermandad: Lia y Raquel. Y se detiene a describirlas, cosa que se reserva a personajes importantes: Sara, José, Saúl, David, y naturalmente Judit. Se contenta con un par de rasgos, pues para descripciones detalladas hay que acudir al Cantar de los Cantares. Ya he dicho que es dudoso el sentido de ***rakkot***: ojos apagados, lánguidos, asustados o tiernos. En cualquier caso, algo que llama la atención, algo que no impresiona a Jacob. De Lia no se dirá: *'Me has enamorado, hermana y novia mía, me has enamorado con una sola de tus miradas'* (Ct 4,9).

Jacob es preciso en los términos del contrato: 'Por Raquel, tu hija menor'; aparte de que el enamoramiento no sería secreto personal. Labán echa rápidamente sus cálculos, si no los tiene ya bien echados, y responde indirectamente. Mejor un conocido, alguien de la familia, que un extraño. Casar a la hija es competencia de los padres y no siempre es fácil. Siglos más tarde describirá un maestro, Jesús Ben Sira, los apuros de un padre por su hija casadera:

49,9 Una hija es tesoro engañoso para su padre,
le quita el sueño por la preocupación;
si es joven, no se le quede en casa;
si casada, no se la repudien;
10 si doncella, no se la seduzcan;
si casada, no sea infiel;
en la casa paterna, no quede encinta;
en casa del marido, no quede estéril.

El amor de Jacob por Raquel tiene en el texto tres momentos: v 18 primer enamoramiento, v 20 años de espera, v 30 después de la boda. Si lo primero y lo último es normal, suena extraña la frase del medio: 'la quería tanto, que los siete años le parecían unos días'. Pensamos que el amor lo tendría impaciente, que contaría los días, que el tiempo se le haría interminable. Creo que el acento no está en la duración, sino en el valor comparativo: siete años de servicio por su amada es un precio irrisorio. ¿Una ráfaga de amor cortés siglos antes de troveros y trovadores? - No tanto; simples apuntes, puro meollo o médula sin desarrollar. 'Isaac amó tanto a Rebeca, que se consoló por la muerte de su madre' (24,67); 'Jacob amó tanto a Raquel, que siete años de servir por ella le parecían unos días'.

Ct 1,8 Si no lo sabes,
tú la más bella
de las mujeres,
sigue las huellas
de las ovejas
y lleva a pastar tus cabritos
en los apriscos
de los pastores.

Así está idealizado el mundo pastoril. En los siete años no sucede nada digno de mención. Se acumulan recuerdos que aflorarán más tarde.

20-30. El burlador burlado. La boda se celebra en ambiente familiar. Se invitan todos los hombres, o los notables y cabezas de familia de la vecindad. Se ofrece un gran banquete, en el que fluye el vino y los chistes y las coplas. El novio, turbio de vino, tenso de impaciencia, se retira a la alcoba adonde le llevarán la esposa (En el libro de Tobías es al revés: la esposa espera en la alcoba). Al amparo de la oscuridad le introducen a Lia y él se acuesta con ella. A la mañana siguiente descubre el fraude.

Tema conocido y explotado en el folklore, el de la novia cambiada. Aunque ya alejados, hay que citar algunos estudios sobre el tema:

G.M. Gooden, The False Bride. *Folklore* 4 (1893) 242-248. P. Arfert, Das Motiv von der Untergeschobenen Braut. Rostock 1897. Stith Thompson, The Folktale. 2ª ed. 1951, pp 117-120.

De golpe Jacob ha pagado su culpa: fraude por fraude. Se puede desmenuzar la burla por correspondencias parciales. El padre en tinieblas por la ceguera, el hijo en la oscuridad nocturna. El padre sobornado por el gusto de la caza fingida, el hijo por la belleza y el deseo. El padre no ve y reconoce al tacto, el hijo no reconoce antes de ver. Saben igual guisados el animal montés y el cabrito cebado. Se podrían citar refranes ingeniosos o maliciosos para la ocasión: 'Debajo de la manta tanto vale negra como blanca' (recuérdense los acertijos 'de bodas' en la historia de Sansón, Jue 14).

El carácter de burla, la risa vulgar o maliciosa de los oyentes son componente del relato: el burlador burlado. Cuando Jacob hace una reclamación legal en toda regla, con las fórmulas del caso '¿qué has hecho?, ¿por qué me has engañado?', le responden socarronamente, remachando la burla: 'No es costumbre en nuestro lugar dar la menor antes que la primogénita'. Atención a la palabra, *bekira*. El fraude de Jacob era alzarse con la primogenitura, *bekora*, siendo el menor. Pues ahora cargará con la *bekira*. Así son las costumbres del país. Y Labán sabe que los hombres del lugar respaldan su conducta (a lo mejor se lo ha dicho en la cena). Jacob llegó a Harrán decidido y empezó en seguida a saltarse los usos del lugar: la piedra del pozo, la hija menor. Labán lo frena con una burla cazurra.

Después de una noche de bodas, Lia es mujer legítima de Jacob y el contrato no se puede deshacer. La burla no termina en tragedia, porque Labán saca una consecuencia aceptable. La costumbre del lugar impone un orden para las hijas casaderas, no prohíbe dar una detrás de otra al mismo marido. Y generosamente le anticipa el gozo de una segunda 'semana de miel', sin que tenga que esperar otros siete años. Resulta que Labán ha colocado a sus dos hijas y puede retener al yerno como trabajador; Jacob se encuentra casado con dos hermanas (antes de la legislación de Lv 18,18). Tendrá que repartir su amor sin faltar a sus deberes.

Al no percibir el sentido burlesco, algunos autores antiguos desembocan en reflexiones muy serias. ¿Cómo no conoció que era Lia? -Porque esa noche no tuvo relaciones con ella, o porque no se complacía en el tacto. ¿Fue matrimonio legítimo?- No, porque faltó el consentimiento sobre el objeto. Otros saltan sin más a interpretaciones alegóricas. Otros condenan a Labán por inducir a estupro, adulterio e incesto.

30-31. Las dos mujeres. Aunque los versos 30 y 31 sean asignados a fuentes diversas, Elohista y Yavista, la yuxtaposición actual obliga a la comparación. Es un detalle importante de lenguaje subrayado por el paralelismo:

30	amó a Raquel más que a Lia	*wayye'hab...min*
31	Lia no era correspondida	*śenu'a le'a*

Por lo tanto, *śnw'h* no significa odiada, aborrecida, sino querida menos, no preferida. Ya lo notó Ambrosio: 'odiaba a Lia, es decir, la amaba menos' (véase Mt 10,37). Se puede confrontar con algunos textos de Deuteronomio. 'Si uno tiene dos mujeres, una muy querida y otra menos': *'ahuba /śenu'a*, Dt 21,15. El verbo *śn'* no tiene ahí el mismo valor que en Dt 22,13ss, que habla de aborrecimiento después del amor. Otra terminología emplea Dt 24,1-4 *lo' maṣa' ḥen* no agradar.

Lo que sigue es claro. Jacob sigue conviviendo con las dos; cuando llegue el momento de una decisión grave, con las dos consultará el asunto. Pero Raquel será la preferida hasta su muerte prematura y aun después.

Sobre supuestas relaciones del matrimonio de Jacob con casos de la legislación asiria puede verse la exposición crítica de de Vaux (Historia I, 247).

DAME HIJOS O ME MUERO

Llega, círculo inscrito en otro círculo inscrito en otro círculo, la historia de dos hermanas, Lia y Raquel. Que se trate de dos hermanas es obvio, que se trate de historia o relato no es cierto. Es una lista de once paronomasias, con un par de anécdotas y algún relleno.

El contexto da valor a estas dos páginas, literariamente tan poco interesantes. El contexto de hermandad que, habiendo enfocado repetidas veces a hermanos, se fija ahora en hermanas. Y también el contexto de Jacob, el fugitivo bendecido por su padre y por el Señor. El contexto sostiene la lista.

Sería mucho llamar a estas mujeres protagonistas: cuántas novelas han explotado el tema de dos hermanas y el amor. Es sólo un expediente para hablar de su actuación y un modo de contraponerlas a Jacob. En efecto, Jacob, de golpe, se ha apagado. Tras la oportuna lección sobre los usos del lugar, que lo ha convertido en marido entre feliz y resignado, Jacob ha perdido aquí la seguridad y petulancia del comienzo. ¿Puede 'abrevar' a las ovejas a su gusto? ¿Puede descorrer y correr la piedra cuando quiere? Jacob es ahora un marido 'al servicio' de dos mujeres con sus criadas; le toca cumplir puntual y alternativamente sus deberes conyugales. Prestador de servicios que se permutan en compraventa, productor de hijos a diestra y siniestra.

Así en términos narrativos. El contexto salva, pero también enjuicia estas dos páginas: literariamente estériles, sin ser bellas como Raquel. En la traducción valen aun menos, por la imposibilidad de reproducir las paronomasias, que deleitaban a los oyentes antiguos.

Texto

29,31 Viendo el Señor que Lia no era correspondida, la hizo fecunda; mientras Raquel seguía estéril. *32* Lia concibió, dio a luz un hijo y lo llamó Rubén diciendo:

- Ha visto el Señor mi aflicción y ahora me querrá mi marido.
33 Volvió a concebir, dio a luz un hijo y comentó:
- Ha oido el Señor que no era correspondida y me ha dado este
otro.
Y lo llamó Simeón. 34 Volvió a concebir, dio a luz un hijo y comen-
tó:
- Esta vez mi marido se sentirá ligado a mí, pues le he dado tres
hijos.
Por eso lo llamó Leví. 35 Volvió a concebir, dio a luz un hijo y co-
mentó:
- Esta vez doy gracias al Señor.
Por eso lo llamó Judá. Y dejó de dar a luz.
30,1 Vio Raquel que no daba hijos a Jacob, y envidiosa de su her-
mana, Raquel dijo a Jacob:
- ¡Dame hijos o me muero!
2 Se enfadó Jacob con Raquel y le dijo:
- ¿Hago yo las veces de Dios para negarte el fruto del vientre?
3 Ella replicó:
- Ahí tienes a mi sierva Bilha. Acuéstate con ella para que dé a
luz en mis rodillas. Así por ella, yo también seré edificada.
4 Y le entregó a su sierva Bilha como esposa. Jacob se acostó con
ella; 5 ella concibió, dio a luz un hijo para Jacob. 6 Raquel comen-
tó:
- Dios me ha hecho justicia y me ha escuchado y me ha dado un
hijo.
Por eso lo llamó Dan. 7 Volvió a concebir Bilha, criada de Raquel, y
dio a luz un segundo hijo para Jacob. 8 Raquel comentó:
- Una competición divina: he competido con mi hermana y la he
podido.
Y lo llamó Neftalí.
9 Viendo Lia que había cesado de dar a luz, tomó a su criada Zilpa y
se la dio a Jacob como mujer. 10 Zilpa, criada de Lia, dio a luz un
hijo para Jacob. 11 Lia comentó:
- ¡Qué suerte!
Y lo llamó Gad. 12 Zilpa, criada de Lia, dio a luz un segundo hijo
para Jacob. 13 Y Lia comentó:
- ¡Qué felicidad! Las mujeres me felicitarán.
Y lo llamó Aser.

14 Durante la cosecha del trigo fue Rubén al campo y encontró unas
mandrágoras; y se las llevó a su madre Lia. Raquel dijo a Lia:
- Dame algunas mandrágoras de tu hijo.
15 Y le contestó:
- ¿Te parece poco quitarme a mi marido, que me quieres quitar
también las mandrágoras de mi hijo?
Replicó Raquel:
- Bueno, que duerma contigo esta noche a cambio de las man-
drágoras de tu hijo.
16 Cuando Jacob volvía del campo al atardecer, Lia le salió al en-
cuentro y le dijo:
- Acuéstate conmigo, que he pagado por ti con las mandrágoras
de mi hijo.
Aquella noche la pasó con ella. 17 Dios escuchó a Lia, que concibió
y dio a luz el quinto hijo para Jacob. 18 Lia comentó:
- Dios me ha pagado el haberle yo dado mi criada a mi marido.
Y lo llamó Isacar. 19 Volvió a concebir Lia y dio a luz para Jacob el
sexto hijo. 20 Lia comentó:
- Dios me ha hecho un buen regalo. Ahora me honrará mi mari-
do, pues le he dado seis hijos. Y lo llamó Zabulón.
21 Después dio a luz una hija y la llamó Dina.
22 Dios se acordó de Raquel, Dios la escuchó y la hizo fecunda.
23 Ella concibió, dio a luz un hijo y comentó:
- Dios ha retirado mi afrenta.
24 Y lo llamó José, diciendo:
- El Señor me dé otro hijo.

Notas a la traducción.

Ya he indicado la dificultad o imposibilidad de reproducir en castellano la paranomasia. Aunque pudiera resolver el problema fonético, quedaría el problema psicológico. En efecto, a los hebreos les divertían estos juegos sonoros en que el nombre, además de designar a una persona, comienza a significar un hecho. Los Santos Padres juzgaban los nombres llenos de profundos misterios. A nosotros nos parece ejercicio de ingenio bastante ingenuo. Hagamos la prueba con algunos:

Esta vez daré gracias a Dios. Y lo llamó Gracián.
¡Qué felicidad! Y lo llamó Félix.
Esta vez me honrará mi marido. Y lo llamó Honorato.
Comentó: El Señor me ha hecho justicia. Y lo llamó Justo.
El Señor ha visto mi aflicción. Y lo llamó Vistoldo.
He competido con mi hermana. Y lo llamó Competerio.

Intolerable. Alguna que otra paronomasia pase, pero once seguidas... Y si desaparecen las paronomasias, ¿qué nos queda del capítulo? Lo único que puedo hacer es explicar el juego del original.

32. Re'uben: *ra'a be'onyi*
33 Simeón: *šama'; šim'on*
34 Lewi: *yillawe*
35 Judá: *'ode; yehuda*
6. Dan: *dananni*
8. Neftalí: *naptule naptalti*
11. Gad: *begad*
13. Aser: *be'ašeri... 'iššeruni*
18. Isacar: *śekari*
20. Zabulón: *zebadani zebed...yizbeleni*
24. José: *'asap, yosep; yôsep*

Estos textos están estudiados en el libro citado de A. Strus, Nomen Omen.

Comentario

Se puede leer este texto fuera de su contexto actual, no como relato, sino como lista. En tal caso el juicio es diverso; entonces nos fijamos en sus ingredientes o materiales. En un marco familiar, suena el tema de las doce tribus, cuyos epónimos son hijos de un mismo padre y de cuatro madres; es decir, son hermanos con diferencias. Remontándose al nacimiento, se explican artificialmente los nombres de las tribus. Pero se trata de explicación ocasional, sobre asuntos familiares, y no de explicaciones que formulen el hado o destino de sus portadores (como los emblemas de Gn 49 y Dt 33). Interrumpen la serie dos anécdotas: la queja desesperada de la estéril, el trato de las mandrágoras. Y sobre todo, animando toda la pieza, el tema de la rivalidad.

La composición de estos materiales toma la forma de lista brevemente ilustrada, más bien monótona. Podemos imaginar que a los oyentes les halaga oir su nombre y acta de nacimiento, esperan su turno y hasta se permiten guiños o codazos a los oyentes vecinos. Este tipo de enumeraciones ilustradas se sigue practicando entre nosotros y su interés depende de quien escucha.

Sobre la composición puede verse S. Lehming, Zur Erzählung von der Geburt der Jakobsöhne. VT 13(1963) 74-81. Reconstruye la génesis en tres etapas: texto de base, ampliación y elaboración yavista.

La rivalidad es probablemente el tema más significativo. Sin duda lo es para un estudio sobre fraternidad. La práctica de la poligamia, aun moderada, provoca situaciones semejantes, porque es muy difícil que no haya preferencias. Sucedió con Sara y Hagar, sucederá con Ana y Fenina (1Sm 1,5). La legislación se ocupa del asunto: Dt 21,15. Lv 18,18 aduce una motivación: *'No te casarás a la vez con una mujer y con su hermana, creando rivalidades al tener relaciones con ella mientras vive la otra'*. Un maestro tardío hace una especie de balance secular alimentado por la lectura de los libros sagrados:

Eclo 25,14 Ninguna pelea como la de las rivales,
Ninguna venganza como la de las émulas.
26,6 Mujer que envidia a otra es pena y dolor de corazón.
37,11 No consultes con la mujer acerca de su rival.

La rivalidad se concreta en el punto del amor y la fecundidad. Raquel es más guapa, la que enamoró al joven, la preferida sin disimulo; Lia es la fecunda, la que da más hijos, aunque reciba menos amor. Las dos rivalizan para ganarse la mitad que les falta: la fecunda procura ganarse con los hijos el amor, la preferida quiere conseguir hijos. Si Jacob es relativamente dueño de lo primero, no lo es en modo alguno de lo segundo.

La rivalidad se va quebrando en facetas de la serie: 1 Raquel, envidiosa de su hermana, dijo a Jacob; 8 he competido con mi hermana y la he podido; 20 ahora me honrará mi marido.

La intervención de Dios da su último sentido a la pieza. El autor tiene prisa por enunciarlo. No es que Dios empiece con favoritismos, es Jacob quien comienza. Dios interviene para corregir y equilibrar. Es la parte positiva: el don abundante de la fecundidad a Lia y la fecundidad vicaria a las criadas. De paso repite el esquema consabido de la matriarca estéril, que concibe por la gracia de Dios sobrepuesta a la naturaleza deficiente.

También la intervención de Dios se rompe en facetas: 6 Dios me ha hecho justicia, 18 Dios me ha pagado, 20 Dios me ha hecho un buen regalo, 23 Dios me ha retirado mi afrenta, 32s El Señor ha visto, ha oido.

Queda lo más importante: Dios está dirigiendo la 'construcción de una casa', la Casa de Israel. A pesar de las rivalidades, por medio de la emulación, las dos matriarcas están 'construyendo' la casa-familia, que sera casa-pueblo. *'Que a la mujer que va a entrar en tu casa la haga el Señor como a Raquel y Lia, las dos que construyeron la Casa de Israel'* Rut 4,11. La misma terminología usa Dt 25,9 *'Esto es lo que se hace con un hombre que no edifica la casa de su hermano'*: edificar la casa del hermano es dar un hijo a su viuda que lleve el nombre del difunto. En Gn 16,4 como en 30,3 se usa el pasivo 'ser edificada por N' para significar el tener un hijo.

Dios dirige la construcción: superando la preferencia de Jacob, cerrando y abriendo senos, canalizando la emulación, escuchando y mirando, recordando y dando. Dios actúa donde no puede Jacob: '¿Hago yo las veces de Dios?' v 2.

Al final Jacob se encuentra con dos esposas y dos concubinas, once hijos y una hija. Dios ha cumplido una de sus promesas, le toca cumplir las otras: riqueza y retorno a la tierra prometida.

Primera anécdota. Es la más intensa. Raquel asiste al nacimiento sucesivo de cuatro hijos de su hermana y rival. El amor del marido ya no le basta. El gozo, la satisfacción de su hermana, los niños que crecen son un reproche constante. Ser estéril es una afrenta para una mujer de aquellos tiempos (v 23). Si no puede ser madre, su vida no tiene sentido. De signo contrario era la queja de Rebeca, al sentir la pelea de los mellizos: si eso es tener hijos, no vale la pena vivir. El grito de Raquel es desolado: 'O me das hijos o me muero'. El lector que conozca la historia hasta el final se estremece: Raquel morirá al dar a luz al segundo hijo.

La *segunda anécdota* tiene por tema las mandrágoras. Esa humilde solanácea, que se ha mantenido durante siglos como narcótico en la farmacopea, como indica su apellido latino mandragora officinalis, estaba en la antigüedad aureolada de virtudes prodigiosas: se consideraba afrodisíaca o estimulante de la fecundidad. La usaba la maga Circe en sus filtros. El detalle original de la anécdota es que sea un niño quien las encuentre, que uno de los hijos sea instrumento para obtener nuevo poder vital a su madre. La pobre Raquel se ve obligada a suplicar, como favor o concesión; y en su boca la palabra 'tu hijo' suena con acento dolorido: yo no tengo hijo y quisiera tenerlo y a lo mejor sus mandrágoras me ayudarán. 'Algunas': déjame compartir tu dicha y que tu hijo nos dé alegría a las dos. Lia reacciona con dureza, como en otro tiempo Jacob. Este no quiso ofrecer comida por espíritu fraterno, por compasión con su hermano fatigado, sino que explotó el hambre para un trato inicuo. Lia incluye las mandrágoras en un trato más modesto: una noche de amor con el marido, una noche sustraida a la esposa favorita. En el trato femenino se pone en venta algo del marido, su virilidad: 'Dormirás conmigo, pues he pagado por ti'. Que la mujer pague por el marido es la última humillación de Jacob.

Ninguno de los doce nombres los ha puesto Jacob. también ese derecho se lo han reservado las mujeres.

Sobre los hijos de las criadas, legalmente reconocidos como de las señoras puede verse: H.F. Richter, Auf den Knien eines anderen gebären. Zur Deutung von Gn 30,3. *ZAW* 91 (1979) 436-37. S. Ben-Reuben, Buying Mandrakes as Retribution for Buying the Birthright. *BMikra* 28 (1982) 230-231. Lee el trato por el que su amor es comprado como castigo por su compra abusiva de los derechos de primogénito.

SEÑALA TU SALARIO

El episodio de 30,25-43 es muy difícil de comprender en sus particulares.

a) Está el aspecto zoológico o zoopecuario: no conocemos el significado de las denominaciones empleadas. Es posible que algunas sean glosas encaminadas a explicar términos entonces desusados; tanto los términos antiguos como sus posteriores aclaraciones son inasequibles para nosotros. Parecen referirse al color de las ovejas y cabras. Recientemente se ha ocupado de la cuestión: A. Brenner, *'atupim and qissurim. BMikra* 42(1978) 77-80.

Mucho menos sabemos qué mecanismos o qué creencias populares se mezclan en la técnica descrita para conseguir diversos tipos o colores de animales.

b) Las fechas. Comienza el v 24 señalando la fecha del nacimiento de José. Si calculamos a hijo por año, han pasado siete más doce. En el momento en que Jacob intenta marcharse, Labán propone una ampliación de contrato con otra paga. Los datos no concuerdan, ya que el contrato previo expiraba a los catorce años, siete por cada mujer. Cabe contar con una inversión cronológica: el nuevo contrato se estipula al cumplirse los catorce años, pero se narra al terminar el capítulo familiar de las mujeres y los hijos.

c) El aspecto jurídico y las modalidades del trato. Parece que a Jacob le tocará una parte en especie de los ganados que cuida, separados de los que cuidan Labán y sus hijos. ¿Cuáles son los cambios de salario a que alude 31,7?

Se ha buscado desenredar un poco el relato repartiéndolo en las dos fuentes clásicas, Yavista y Elohista. La cosa no es fácil: hay que recurrir a versos pertenecientes a ambas fuentes, y las piezas así separadas tampoco resultan claras. A lo más se evita alguna duplicación no estilística. Puede comprobarse leyendo las dos líneas, incluyendo en ambas la parte intermedia:

Textos separados

J *30,25* Cuando Raquel dio a luz a José, Jacob dijo a Labán:
- Déjame volver a mi lugar y a mi tierra.

27 Labán le respondió:
- ¡Por favor! He sabido por un oráculo que el Señor me ha ben-
decido por tu causa.
29 Le replicó:
- Tú sabes cómo te he servido y cómo le ha ido al rebaño que
me has confiado. 30 Lo poco que antes tenías ha crecido inmensa-
mente porque el Señor te ha bendecido por mi causa. Es hora de que
haga algo también por mi familia.
31 Le preguntó:
- ¿Qué quieres que te dé?
Contestó Jacob:
- No me des nada. Sólo haz lo que te digo, que yo volveré a pas-
torear y guardar tu rebaño.
34 JE Respondió Labán:
- Está bien, sea lo que tú dices.
35 El mismo día apartó todos los cabritos rayados o manchados y
todas las cabras manchadas o con manchas blancas y todas las corde-
ras oscuras, y se las confió a sus hijos.
36 J Labán se alejó unas tres jornadas de camino mientras Jacob pas-
toreaba el resto del rebaño de Labán.
37 JE Jacob tomó varas frescas de chopo, almendro y plátano, peló
en ellas tiras blancas descubriendo lo blanco de las varas, 38 y colocó
las varas peladas en los abrevaderos frente al ganado, donde las ovejas
solían beber agua, para que los machos las cubriesen cuando venían a
beber. 39 En efecto, las cubrían frente a las varas y las cabras parían
crías rayadas o manchadas. 40 Jacob apartó las ovejas y las apareó
con machos oscuros o rayados y mantuvo separado su rebaño sin
mezclarlo con el de Labán.
41 J Cuando los animales más robustos cubrían, colocaba las varas
frente al ganado en el abrevadero, para que cubrieran frente a las va-
ras. Cuando los animales eran flojos, no lo hacía. De este modo se en-
riqueció muchísimo: tenía muchos rebaños, siervos y siervas, came-
llos y asnos.

E 26 (Jacob dijo a Labán) - Dame las mujeres por las que te he servi-
do (y los hijos) y me marcharé; tú sabes lo mucho que te he servido.
28 Respondió Labán:
- Señala tu salario y te lo pagaré.

32 (Jacob le dijo) - Pasa hoy por todo el rebaño y aparta todas las
ovejas oscuras y todos los cabritos manchados: ése será mi salario.
33 Así mañana, cuando llegue el momento de pagarme, mi honradez
responderá por mí: todo cabrito no manchado y toda cordera oscu-
ra en mi poder serán robados.
34 JE Respondió Labán:
- Está bien, sea lo que tú dices.
35 El mismo día apartó (Labán) todos los cabritos rayados o man-
chados y todas las cabras manchadas o con manchas blancas y todas
las corderas oscuras, y se las confió a sus hijos.
37-40 JE (como en la versión precedente).

Ante la situación del texto, nos resignamos a comprender lo que sobrenada con cierta claridad sobre el fondo de detalles turbios: la pelea a golpes de astucia y la intervención del Señor.

La *astucia*. Otra vez están los dos hermanos, tío y sobrino, frente a frente. Hay que ver en qué condiciones se presentan a la pelea antes de apostar (los oyentes israelitas saben que ganará Jacob y están dispuestos a divertirse sin temores).

Jacob ha recibido una primera lección cuando le dieron a Lía en vez de Raquel. Se ha desquitado de esa burla con la satisfacción y el orgullo de su hermosa familia. Cosa que habrá ablandado al abuelo, aunque no en el terreno económico. Labán juega en terreno propio, pero Jacob no es menos pastor que él; a lo mejor ha traido de Canaán algunos secretos desconocidos en Harrán, quizá algún saber mágico (el texto no dice nada de ello, aunque da a entender que Jacob sabe más que Labán). Labán cede al yerno la primera elección, como la vez anterior: ¿por cortesía?, ¿por cálculo y creyéndose en posición ventajosa? Me inclino a lo segundo, dados los antecedentes. Jacob no quiere un pago inmediato, sino una participación en los beneficios; lo cual significa dejar abierto un campo mayor de movimientos. La suerte decidirá la parte que le ha de tocar; pero Jacob sabe cómo encauzar la suerte a su favor. Labán tiene la ventaja de ser amo de los rebaños, vivir en su país y estar respaldado por su gente; no tiene inconveniente en abrirse y exponerse. Jacob lucha con más maña y astucia. Recordemos unos proverbios:

Prv 12,23 El hombre sagaz encubre su saber,
el inocente grita su necedad.
13,16 El sagaz actúa con prudencia,
el necio propala su necedad.
14,8 La pericia del sagaz discierne su camino.
15 El ingenuo se lo cree todo,
el sagaz atiende a sus pasos.

La situación presente no responde exactamente a las citadas antítesis, porque Labán no es un ingenuo inocente. Sí encajan los enunciados sobre la sagacidad: al final vencerá la astucia de Jacob, que sigue echando zancadillas a su hermano-tio-suegro. Producirá un enriquecimiento alarmante que pondrá en marcha el episodio siguiente.

Hay en el episodio una burla menos llamativa, apoyada en el nombre de Labán, que suena a Blanco. v 37: las varas son de chopo, plátano y almendro; chopo es en hebreo *libne*= albar, con las consonantes de Labán. En las varas pela Jacob unas tiras blancas = *laban*, descubriendo lo blanco = *laban*, al arrancar la corteza. Es decir, Jacob -y el autor- está jugando con Labán (el recitador subraya el efecto y el público avezado lo capta con risas). Más aún, pelar lo blanco es en hebreo *hasap hallaban*, que significa también 'desnudar/despojar a Labán', exponerlo a la vergüenza (Is 47,2 Jr 13,26 49,10). La burla sería cruel si no fuera en efigie. Lo agudo es que ese 'pelar lo blanco'= desnudar a Labán, servirá para despojarlo. A listo listo y medio. Dicen nuestros refranes: *'El tramposo presto engaña al codicioso'*, *'Entrale de lado , que es jorobado'*.

No es posible probar que la nacionalidad de Labán produzca paronomasia: *'arammi* con *'arum* = astuto, o *rama* = engañar. En 29,25 reclama Jacob *lama rimmitani* = ¿por qué me has engañado?; pero la frase queda muy lejos de cualquier referencia a la nacionalidad. Faltan además en el AT casos que atribuyan a los arameos fama de astucia. Digamos que el autor pudo explotar la paronomasia y no lo hizo.

La *intervención de Dios*. Una vez que ha prometido en Betel su protección, Dios no se desentiende de los asuntos de Jacob. Ya le ha cumplido la promesa de descendencia numerosa, y Jacob piensa que es hora de volver a su cita con Dios en Betel y a la tierra prometida. El v 25 duplica: 'a mi lugar, a mi tierra'. 'Lugar' era el vocablo usado en el relato de Betel: 28,11abc.16.17.19. El 'lugar' de Labán (29,22.26) no es el suyo.

La hora de volver no ha llegado aún. Dios quiere enriquecer a Jacob allí mismo, antes de que vuelva a Canaán (como Abrahán se enriqueció en Egipto, cap. 12). Ha concedido la bendición de la fecundidad, añade la de prosperidad en las empresas. Jacob es recipiente y también cauce de bendición: lo reconoce Labán y lo corrobora Jacob: v 27.30. *'baje a nosotros el favor del Señor y haga próspera la obra de nuestras manos'* Salmo 90,17. Labán reconoce que Jacob es un trabajador privilegiado: además de poner su diligencia y habilidad, atrae la bendición de Dios. Nada se dice de levantar altares y ofrecer dones; al parecer, eso no se hace en tierra extranjera.

Gracias a la bendición divina y a la industria de Jacob todos se enriquecen: el verbo *prṣ* se lee tres veces: 28,14 30,30.43.

31,8-12 dará otra versión de los sucesos. La decisión se remite a la suerte; y Dios que controla la suerte, decide a favor de Jacob. Es verdad que son pala-

bras pronunciadas por Jacob y el autor no confirma la verdad del testimonio, pero tampoco lo desmiente.

HUIDA, PLEITO Y ALIANZA

Encontramos al terminar el capítulo 30 un Jacob colocado, bien establecido. El proverbio dice: '*Dispón tus asuntos en la calle y prepáratelos en el campo, después pondrás casa*' Prv 24,27. Jacob o el narrador ha hecho lo contrario: primero ha fundado una casa o familia, después ha atendido a sus negocios, 'es hora de que haga algo por mi casa' (30,30). En la versión Sacerdotal del viaje de Jacob la tarea primordial era buscarse una mujer del clan, pues la riqueza le vendría por herencia paterna: '*Casa y hacienda, herencia paterna; mujer habilidosa el Señor la concede*' (Prv 19,14). En tales términos ya hace tiempo que podía haber vuelto; digamos, al cumplir los catorce años de trabajo por las mujeres que el Señor le ha concedido y Labán le ha vendido. Sin embargo, Jacob se queda en Harrán para labrarse una fortuna de ganadero. Con trabajo y mañas, con trampas de uno y astucia del otro, el éxito ha sido descomunal. Lo rubrica el último verso del capítulo 30.

Semejante riqueza, no es extraño, provoca la envidia de los hermanos = primos, y esa envidia provocará la huida o el retorno. Esto es el capítulo 31 y es mucho más: tanto, que hace falta desmenuzarlo con calma. Un planteamiento jurídico, sobrepuesto a las relaciones familiares, se resuelve en proceso y concluye en pacto.

Del capítulo se ha ocupado recientemente Ch. Mabee, Jacob and Laban: The Structure of Judicial Proceedings Gen 31,25-42. *VT* 30 (1980) 192-207. Expone primero un análisis estructural de 31,1-33,20. Explica el proceso judicial en varias etapas: querella-protesta de inocencia-inspección-contracusación-pacto. Después señala las consecuencias: de una relación jurídica previa se pasa a una nueva situación legal familiar.

Texto

31,1 Jacob oyó decir a los hijos de Labán:
- Se ha llevado Jacob todas las propiedades de nuestro padre y
se ha enriquecido a costa de nuestro padre.
2 Observó Jacob el ademán de Labán y ya no era el de antes.
3 El Señor dijo a Jacob:
- Vuelve a la tierra de tus padres, tu tierra nativa, y estaré conti-
go.
4 Entonces Jacob mandó llamar a Raquel y Lia al campo de sus ove-
jas. 5 Y les dijo:
- He observado el ademán de vuestro padre, y ya no es para mí
como antes. Pero el Dios de mi padre ha estado conmigo. 6 Vosotras
sabéis que he servido a vuestro padre con todas mis fuerzas; 7 pero
vuestro padre me ha defraudado cambiándome el salario diez veces,
aunque Dios no le ha permitido perjudicarme. 8 Pues cuando decía
que mi salario serían los animales manchados, todas las ovejas los pa-
rían manchados; y cuando decía que mi salario serían los animales
rayados, todas las ovejas los parían rayados. 9 Dios le ha quitado el
ganado a vuestro padre y me lo ha dado a mí. 10 Una vez durante el
celo, mirando en un sueño vi que todos los machos que cubrían a las
ovejas eran rayados o manchados. 11 El ángel de Dios me dijo en el
sueño: -Jacob. Aquí estoy, le contesté. 12 Me dijo: Echa una mirada
y verás que todos los machos que cubren a las ovejas son rayados o
manchados. He visto cómo te trata Labán. 13 Yo soy el Dios de Be-
tel, donde ungiste una estela y me hiciste un voto. Ahora levántate,
sal de esta tierra y vuelve a tu tierra nativa.
14 Raquel y Lia le contestaron:
- ¿Nos queda parte o herencia en nuestra casa paterna? 15 ¿No
nos considera extrañas? Nos ha vendido y se ha comido nuestro pre-
cio. 16 Toda la riqueza que Dios le ha quitado a nuestro padre, nues-
tra era y de nuestros hijos. Por tanto, haz todo lo que Dios te ha di-
cho.
17 Jacob se levantó, puso a los hijos y las mujeres en camellos 18 y
guiando todo el ganado y todas las posesiones que había adquirido en
Padán Aram, se encaminó a casa de su padre Isaac, en tierra cananea.
19 Labán se marchó a esquilar las ovejas y Raquel robó los amuletos
de su padre. 20 Jacob había disimulado con Labán el arameo, sin

darle a entender que se escapaba. 21 Así se escapó con todo lo suyo,
cruzó el río y se dirigió a los montes de Galaad. 22 Al tercer día in-
formaron a Labán de que Jacob se había escapado. 23 Reunió a su
gente y salió en su persecución. A los siete dias de marcha le dio al-
cance en los montes de Galaad.
24 Aquella noche se le apareció Dios en sueños a Labán el arameo y
le dijo:
- ¡Cuidado con meterte con Jacob para bien o para mal!
25 Labán se acercó a Jacob. Este había plantado la tienda en una al-
tura y Labán plantó la suya en la montaña de Galaad. 26 Labán dijo
a Jacob:
- ¿Qué has hecho? ¿Por qué has disimulado conmigo y te has
llevado a mis hijas como cautivas de guerra? 27 ¿Por qué has huido a
escondidas, furtivamente, sin decirme nada? Yo te habría despedido
con festejos, con cantos y cítaras y panderos. 28 Ni siquiera me de-
jaste besar a mis hijas y a mis nietos. ¡Qué imprudente has sido!
29 Podría haceros daño, pero el Dios de tu padre me dijo anoche:
¡Cuidado con meterte con Jacob para bien o para mal! 30 Pero si te
has marchado por nostalgia de la casa paterna, ¿por qué me has roba-
do mis dioses?
31 Jacob contestó a Labán:
- Tenía miedo pensando que ibas a arrebatar a tus hijas. 32 Pero
aquél a quien le encuentres tus dioses no quedará con vida. En pre-
sencia de tu gente, si reconoces que tengo algo tuyo, tómalo.
(No sabía Jacob que Raquel los había robado)
33 Entró Labán en la tienda de Jacob y en la tienda de Lia y en la
tienda de las dos criadas y no encontró nada. Salió de la tienda de Lia
y entró en la tienda de Raquel. 34 Raquel había cogido los amuletos
los había escondido en una montura de camello y estaba sentada en-
cima. Labán registró toda la tienda y no encontró nada. 35 Ella dijo
a su padre:
- No te enfades, señor, si no puedo levantarme delante de tí; es
que me ha venido la cosa de las mujeres.
Y él, por más que buscó, no encontró los amuletos.
36 Entonces Jacob, irritado, se querelló con Labán y le dijo:
- ¿Cuál es mi crimen, cuál mi pecado, para que me acoses?
37 Después de revolver todo mi ajuar, ¿qué has encontrado del ajuar
de tu casa? Ponlo aquí delante de mi gente y de la tuya: ellos arbitra-

rán en nuestro pleito 38 Veinte años he pasado contigo. Tus ovejas
y cabras no han abortado, no he comido los carneros de tu rebaño.
39 Lo que las fieras despedazaban no te lo presentaba, sino que lo
reponía con lo mio; me exigías cuentas de lo robado de dia y de no-
che. 40 De día me consumía el calor, del noche el frio, y no concilia-
ba el sueño. 41 De estos veinte años que he pasado en tu casa, cator-
ce te he servido por tus dos hijas, seis por las ovejas, y tú me has cam-
biado el salario diez veces. 42 Si el Dios de mi padre, el Dios de
Abrahán, y el Terrible de Isaac no hubiera estado conmigo, me ha-
brías despedido con las manos vacías. Pero Dios se fijó en mi aflic-
ción y en la fatiga de mis manos y me ha defendido anoche.
43 Labán replicó a Jacob:

- Mias son las hijas, mios son los nietos, mio es el rebaño, cuanto
ves es mio. ¿Qué puedo hacer hoy por estas hijas mias y por los hijos
que han dado a luz?
44 Pues bien, hagamos un pacto los dos, que sirva de garantía a los
dos.
45 Jacob tomó una piedra, la erigió a modo de estela 46 y dijo a su
gente:

- Recoged piedras.

Reunieron piedras e hicieron un majano; y comieron allí junto
al majano. 47 Labán lo llamó Yegar Sahduta, Jacob lo llamó Gal 'ed.
48 Dijo Labán:

- Este majano es hoy testigo de los dos.

(por eso se llama Gal 'ed) 49 Lo llamó Atalaya diciendo:

- Vigile el Señor a los dos cuando no nos podamos ver. 50 Si
maltratas a mis hijas o tomas además de ellas otras mujeres, aunque
nadie lo vea, Dios lo verá y nos será testigo.
51 Labán dijo a Jacob:

- Mira el majano y la estela que he erigido entre los dos. 52 Este
majano y esta estela son testigos de que ni yo traspasaré el majano
para entrar por las malas en tu territorio ni tú traspasarás el majano
o la estela para entrar por las malas en mi territorio. 53 El Dios de
Abrahán y el Dios de Najor serán nuestros jueces (los dioses de am-
bos).

Jacob juró por el Terrible de Isaac su padre. 54 Jacob ofreció
un sacrificio en el monte e invitó a comer a su gente. Comieron y
pasaron la noche en el monte.

Comentario

El carácter *familiar* está explícito con abundantes señales en el texto. Basta escuchar con atención la reiterada aparición de las palabras 'padre' e 'hijo': con las variantes de los posesivos y de la referencia a hijas o nietos. He contado diez y seis veces 'padre', ocho veces 'hijos', diez veces 'hijas'. Por eso llama la atención que en este capítulo ni el tio ni los primos reciben el título de 'hermanos', y que dicha palabra se reserve para los acompañantes. Parece como si el saludo efusivo de 29,14 se hubiera enfriado con los años.

Relación *jurídica*. 'Porque seas mi hermano no vas a servir de balde': 29, 15. ¿Es un acto de generosidad, 'no de balde'?, ¿o un acto de dominio, me servirás? La relación tio-sobrino podía incorporar sin más a Jacob en la economía doméstica, como parece ser el caso de Moisés. Al proponer un servicio pagado y al hacerse el contrato, sucede el planteamiento jurídico, que se sobrepone al familiar.

Jacob retuerce el planteamiento al pedir como salario la hija en matrimonio; pues eso crea una fraternidad mayor. Si Jacob es 'hueso y carne' de Labán (29,14), más lo será de las hijas, como enseña Gn 2,23. En este momento Jacob lo es por partida doble, por Lía y Raquel. Ya es irremediablemente de la familia.

Ello no anula la relación jurídica, que Labán insiste en renovar o confirmar después del nacimiento de José (30,25). En la relación jurídica entra un factor imprevisto y no cuantificable: la bendición divina atraida por el empleado (30, 27). En Dt 15,14 se manda retribuir generosamente al siervo manumitido *'según te haya bendecido el Señor tu Dios'*; pero no se añade 'por su causa'. Aunque un refrán paradójico dice que *'Hace prosperar la bendición divina y nada le añade nuestra fatiga'* (Prv 10,22), en el caso presente la bendición divina se ha añadido espectacularmente a la 'fatiga' de Jacob.

1-3. Tensiones. La relación jurídica se desarrolla entre tensiones alternas. El testimonio del narrador y el del personaje Jacob concuerdan a favor del protagonista, si bien el narrador se complace en mostrar la hábil astucia de su héroe. Trabajo leal y generoso de Jacob (31,38ss), deslealtad y trampas de Labán. Dios toma parte en las relaciones jurídicas poniéndose de parte del más débil. *'No explotes al pobre porque es pobre... porque el Señor defenderá su causa'* Prv 22,22s. Esto está insinuado en el cap. 30 y aflora en el pleito del cap. 31.

La situación jurídica se hace insostenible cuando se contagia de tensión el factor humano: los primos murmuran y protestan, el tio cambia de actitud y lo muestra. No importa que la queja de los primos sea falsa, si ellos están convencidos de que es fundada. Su comentario viene a decir que se consideran despojados por Jacob de la herencia paterna; ya que 'lo de nuestro padre' sería un día de ellos.

Jacob comprende que la situación comienza a ser peligrosa. El tio es más poderoso en el lugar, él es un emigrante; Labán podrá recurrir a la fuerza (véase

31,31) para quitarle las hijas y quizá todo el resto si lo considera suyo (v 43s). Ya ha intentado y realizado en parte una expropiación de ganado (30,35). Ante el peligro, Jacob decide emplear el recurso del débil: la huida; pues el intento de marcharse por las buenas no ha resultado (30,25). Así se anudan los cabos: huyendo marchó del país cananeo, huyendo volverá a casa de su padre.

Nota Ruperto: 'Siendo peregrino y emigrante, no podía reclamar judicialmente a un nativo violento y más poderoso que él'.

Para realizar el proyecto, ha de tener de su parte a las hijas. ¿Se pegarán a su padre y su tierra o seguirán al marido? El hombre *'abandona padre y madre para unirse a su mujer'* (Gn 2,24): ¿hará lo mismo la mujer? En condiciones 'regias' se invita a una princesa a abandonar a sus padres para casarse con un rey (Sal 45). Que la mujer abandone a sus padres para casarse, no extraña a un narrador bíblico: véase el caso de Rebeca (24,58). Jacob decide celebrar un consejo de familia.

4-16. Consejo de familia. Sirve para debatir la situación jurídica, incluyendo el designio de Dios, y para tomar decisiones. Jacob expone sus cargos contra Labán las mujeres aducen los suyos.

a) Jacob. Los expone en términos bilaterales, según las exigencias del contrato. El ha cumplido con dedicación total 'le he servido con todas mis fuerzas'. El verbo 'servir', aunque no reiterado, es importante: ha sonado en puestos clave, 29,15 y 30,26, y volverá a sonar en el pleito, 31,41. No indica solamente el esfuerzo corporal, sino ante todo la condición de estar sometido, a disposición de otro. El, que es libre de nacimiento, heredero de un padre ilustre y doblemente pariente de Labán. No ha mantenido una actitud minimalista, de cumplir justo con las obligaciones del contrato, sino que se ha entregado al trabajo. (Podría decir que a la fuerza ha sumado la maña, pero no es el momento de mencionarlo). En cambio Labán no ha cumplido sus obligaciones, sino que ha abusado de su poder como amo sin escrúpulos. No sabemos si el cambiar 'diez veces el salario' es frase hiperbólica, más de acuerdo con la pasión que con la aritmética. En cualquier caso la acusación de Jacob introduce un dato que no conocíamos todavía. Es que la codicia de Labán 'rompe el saco'. *'El avaro se apura por enriquecerse y no sabe que le llegará la pobreza'* (Prv 28,22).

b) Raquel y Lía añaden sus quejas a las del marido. Puede consultarse M. Burrows, The Complaint of the Daughters of Laban. *JAOS* 57 (1937) 259-76.

Su acusación es grave, sus palabras son duras. Se sienten desligadas y excluidas de la economía doméstica: no les queda 'parte ni herencia'. ¿Es que las mujeres podían heredar? Un texto posterior, Nm 36, trata de la herencia de las hijas. La intención de esa ley es económica, salvaguardar la permanencia de las propiedades familiares dentro del clan o tribu. Si la hija hereda y se casa con un hombre de otra tribu, una parte del patrimonio tribal es prácticamente enajenado. No creo que Nm 36 aclare el caso presente. Véase de Vaux, Historia I, 252s.

La fórmula que emplean las hermanas es característica: *ḥeleq wenaḥla* = parte y herencia; véase la variante de Prv 17,2 'repartirá la herencia con los hermanos'. Ellas se consideran con derecho a determinados bienes y sienten que su padre se los negará. No tienen nada que esperar de la 'casa paterna', se pasan enteramente a la nueva casa de que hablaba Jacob en 30,30.

Queda una acusación más grave: ha vendido a sus hijas como si fueran extrañas y se ha comido el producto de la venta. La palabra 'extrañas' es en hebreo *nokriyot*, un vocablo que con el tiempo designará a la prostituta (especialmente en Prv y sin el sustantivo *'ešet*). Si en la mente del narrador o en boca de las mujeres tuviera ese sentido, la acusación sonaría con la violencia de una indignación incontenible. Recordemos a tal propósito una denuncia de Joel: *'vendían a la muchacha (*na'ra*) por vino y se lo bebían'* Jl 4,3. Contra tal suposición está el texto en que Rut se llama a sí *nokriya* (2,10). Aunque no llegue a tal extremo, el delito es grave: el padre trata a las hijas como extrañas, como si no fueran de la familia, como mercadería, y ha devorado la ganancia recobada.

Sobre la venta de mujeres se pueden leer dos textos legales interesantes, uno del Código de la Alianza, otro del Deuteronomio:

Ex 21,7 Cuando alguien venda a su hija como esclava... Si no le gusta a su dueño... no tiene derecho a venderla a extranjeros. (Verbo *mkr*).

Dt 21,14 No venderás a la esclava de guerra aunque no te guste.

Como fondo de contraste, es útil recordar el trato de Eliezer cuando, por encargo de Abrahán, solicita la mano de Rebeca para Isaac. Cuando las negociaciones llegan a un acuerdo, el criado ofrece regalos a la novia y a los padres, pero no la hace objeto de previa compraventa:

24,49 Por tanto decidme si queréis o no un trato de lealtad con mi amo, para que yo tome una decisión o la contraria. Labán y Batuel le contestaron: -Es cosa del Señor; nosotros no podemos contestarte ni sí ni no. Ahí tienes a Rebeca: tómala y vete, y sea la mujer del hijo de tu amo, como el Señor ha dicho.
52 Cuando el criado oyó esto, se postró en tierra ante el Señor. Después sacó ajuar de plata y oro y vestidos, y se los ofreció a Rebeca, y ofreció regalos al hermano y a la madre.

c) Dios interviene eficazmente en el consejo de familia a través de la conciencia religiosa de los participantes. Según Jacob, Dios frustró las intenciones y planes de Labán. Por medio de un ángel o mensajero le ha recordado la cita pendiente en Betel: Jacob tiene que volver. Por ningún motivo debe sentirse ligado a Labán, ni por contratos ni por sangre. Esa es la fuerza de la autopresentación 'Yo soy el Dios de Betel'. El mandato que escucha y repite Jacob suena como el que puso en marcha a Abrán: 'Sal de tu tierra nativa y de la casa de tu padre a la tierra que te mostraré' 12,1; 'Sal de esta tierra y vuelve a tu tierra nativa' 31,13.

Las mujeres están de acuerdo con ambos puntos. En cuanto a las propiedades, su dictamen se opone al de sus hermanos:

1 Todas las propiedades de nuestro padre se las ha llevado Jacob, se ha enriquecido a costa de nuestro padre.

16 Toda la riqueza que Dios le ha quitado a nuestro padre, nuestra era y de nuestros hijos.

Por tanto nada impide que Jacob cumpla la orden de Dios: no está en deuda con Labán, y los lazos familiares están prácticamente rotos. Las mujeres aceptan 'abandonar la casa paterna' para seguir a su marido, para obedecer a Dios.

17-26 Ejecución. El análisis de fuentes reparte este acto en las dos fuentes tradicionales, Yavista y Elohista, con una incursión del autor Sacerdotal. Al Yavista pertenece la fuga furtiva, al Elohista el hurto de los amuletos. Quizá sea útil leer dos dos textos críticamente separados. Citaré también el comienzo del capítulo:

Yavista. 1 Jacob oyó decir a los hijos de Labán: Jacob se ha llevado toda la propiedad de nuestro padre y se ha enriquecido a costa de nuestro padre. 3 El Señor dijo a Jacob: - Vuelve a la tierra de tu padre, tu tierra nativa, y allí estaré contigo. 20 Jacob disimuló con Labán el arameo, sin darle a entender que se escapaba. 21 Así huyó él con todo lo suyo, cruzó el rio y se encaminó a los montes de Galaad. 22 Al tercer día informaron a Labán de que Jacob se había escapado. 23 El reunió a su gente y salió en su persecución. A los siete dias de marcha le dio alcance en la montaña de Galaad. 25b Jacob plantó la tienda en una altura y Labán la plantó en la montaña de Galaad.
(siguen 26.28.31b.36a.38-40.42a).

Elohista. 2 Jacob tuvo miedo de Labán porque ya no lo trataba como antes. 17 Jacob se levantó, montó a los hijos y las mujeres en camellos 18 y fue guiando todo el ganado y todas las posesiones. 19 Mientras Labán había ido a esquilar las ovejas, Raquel robó los amuletos de su padre. 24 Aquella noche Dios se le apareció en sueños a Labán el arameo y le dijo: ¡Cuidado con meterte con Jacob para bien o para mal! 25a Labán se acercó a Jacob y le dijo... (sigue 27.29-31a.32-35.36b-37.41.42b.43-44).

Si hay diferencias en los particulares, no parece que la mentalidad, el pensamiento sea básicamente diverso. Según el Yavista, el Señor da una orden a Jacob; el Elohista presenta la intervención de Dios en sueños. Uno se fija en el disimulo de Jacob, otro en el hurto de Raquel. La incursión Sacerdotal es para decir que Jacob 'va a volver a casa de su padre, al país cananeo'.

Si así procedían los dos relatos originales y no se han perdido las líneas en el proceso de trasmisión o en la operación de montaje, hay que confesar que el relato actual, como nosotros lo leemos, es superior a ambos en riqueza de datos interesantes, en claridad narrativa, en tensión dramática. Del relato actual, dado que ya he ofrecido el texto seguido y he comentado el acto primero, basta dar en esquema el movimiento de este segundo acto:

17-18	Jacob se pone en camino hacia el país cananeo
19	Labán está de esquileo y Raquel le roba los amuletos
20-21	Jacob huye hasta la sierra de Galaad
22-23	Labán lo persigue hasta la sierra de Galaad
24	pausa nocturna: Dios amonesta a Labán
25	las tiendas de los contendientes cercanas y separadas
26	Comienza el pleito

Resulta un relato coherente, que resuelve airosamente la simultaneidad de acciones: esquileo/robo, huida-aviso-persecución. Seguimos sin dificultad a los personajes hasta que se encuentran. El autor sabe su oficio.

Ante lo cual salta una pregunta. Si el relato se lee bien como está, ¿qué falta hace destrenzarlo en dos hilos narrativos? La razón más fuerte es que el capítulo está en función de una visión más amplia, para la cual es conveniente recuperar en lo posible las dos fuentes narrativas. En otras palabras, es interesante saber cómo contaba la historia cada uno de los autores o escuelas. Aunque las diferencias no sean graves o llamativas en este caso, pueden tener valor en un contexto más amplio.

El objetor insiste. Si el relato funciona como está, ¿es necesario postular o suponer la preexistencia de dos hilos narrativos de menor calidad? La respuesta es semejante: no es una consecuencia exigida por el presente capítulo, sino que está en función de toda una explicación coherente del Pentateuco.

A nosotros nos toca ahora explicar el texto actual.

a) Primer hurto. Obtenido el acuerdo de las mujeres -los hijos no tienen ni voz ni voto-, Jacob hace rápidamente los preparativos de la huida. El narrador la califica de 'furtiva': *gnb* es en hebreo robar, secuestrar. El sintagma *gnb 't lb* significa rehusar una información, robar una información que esperaba o con que contaba el otro. El adverbio español 'furtivamente' reproduce el sentido: Jacob disimula, se calla; como si echara una zancadilla por omisión. ¿Es injusto el acto o al menos el modo? El texto no dice que hubieran contratado tiempo para la tercera etapa de servicio: ¿se suponen otros siete años, de los que falta uno? Labán lo considera injusto e inconveniente para las relaciones familiares. Jacob con sus mujeres considera injusta la posición de Labán. El narrador, que está de parte del patriarca, lo llama tres veces 'hurto': 20.26.27.

b) El segundo hurto. El segundo es sacrílego.

Sobre él se pueden consultar M. Greenberg, Another Look at Rahel's Theft of the Teraphim. *JBL* 81 (1962) 239-248. H.D. Preuss, Verspottung fremder Religionen im AT. *BWANT* 92 (1971).

Raquel en ausencia del padre, se apodera de unos amuletos, quizá dioses penates o lares (puede consultarse alguna enciclopedia bíblica). No dice el narrador con qué intención: quizá para asegurarse su protección en tierra extranjera, en la nueva casa. ¿Lo considera una compensación por lo que el padre le ha defraudado?, ¿es un acto de venganza? Como sólo podemos conjeturar, nos parece más probable lo primero: son objetos venerables y protectores. El autor lo llama tres veces 'hurto': 19.30.32 (y van seis presencias de *gnb*), sin atenuar la culpa;

aunque luego veremos cómo se aprovecha burlescamente del dato. Si la fuga furtiva de Jacob tiene alguna justificación, no la tiene el hurto sacrílego de Raquel.

El hecho de encontrarse Labán de esquileo facilita los dos hurtos. El esquileo es ocasión solemne para un ganadero, según la información de 1 Sm 25 (Nabal curiosamente asonante de Labán) y 2 Sm 13 (Absalón). Es como una cosecha o vendimia para el labrador: cosecha de lana, básica para el vestido, que es necesidad elemental (28,20). Es ocasión de trabajo intensivo y de fiesta común. Ambas cosas mantienen alejado a Labán de los rebaños de Jacob y de las tiendas familiares.

c) La huida. La marcha de Jacob se llama cuatro veces huida: 20.21.22.27; con el mismo verbo *brḥ* usado para la huida ante las amenazas de Esaú (27,43). Uno de los arcos narrativos está terminando su trayectoria.

En dirección al poniente Jacob llegaría muy pronto a El Rio - que suele designar el Eufrates- y lo cruza por alguno de los vados conocidos por los pastores. La gran caravana continúa en dirección occidental, hasta la serranía de Galaad, en el norte de Transjordania. Con tres dias de retraso, lo que tarda la noticia en llegar, se pone en marcha Labán y logra superar la distancia en siete dias, ya que se marcha sin impedimenta. Lleva sólo una escolta de criados, llamados aquí 'hermanos'.

Cuando ambos están a la vista, el narrador interpone una pausa nocturna: recurso literario que se repetirá en el próximo capítulo y que se ha usado en los capítulos 12, aviso nocturno al Faraón, y 26, aviso a Abimelec. En ella introduce a Dios como interlocutor de un sueño: '*en una visión de sueño... cuando el letargo cae sobre el hombre*' (Job 4,13). Le da una orden perentoria; la expresión polar mal/bien lo abarca todo. La orden intimida, frena, aunque no sea obedecida a la letra. El hebreo dice sin ambigüedad 'hablar con, dirigirse a', no menciona la acción.

A la mañana siguiente Labán se levanta, se dirige físicamente al campamento del yerno y se dirige verbalmente a él. Aunque Labán no obedezca, Dios ha tomado partido, y el oyente lo sabe por adelantado.

26-44. Juicio contradictorio. El relato adopta aquí un esquema y un lenguaje típicamente jurídicos, del derecho consuetudinario procesal. El tema ha sido estudiado repetidas veces; recientemente en un análisis y descripción que ahorran la consulta de estudios parciales o provisorios: P. Bovati, Ristabilire la giustizia. Roma 1986.

Baste recordar algunos datos básicos.

El pleito o juicio contradictorio se hacen sin recurrir a un tercero con autoridad para dirimir y sentenciar. Supone una relación jurídica previa entre dos personas o grupos. La parte que se considera ofendida por incumplimiento de cláusulas del contrato o convenio, convoca al supuesto ofensor y se querella con él, para que confiese, repare y haga posible el restablecimiento de la justicia. Puede haber testigos notariales que asisten y garantizan el juego limpio, el no recurso a la fuerza o el engaño.

Labán se considera ofendido por Jacob, el ofensor. Como no puede convocarlo para que comparezca, sale a su encuentro, lo alcanza, se dirige a él. Dios ha tratado de impedir que se entable el pleito, 'no hables', y no lo ha conseguido. Dado que Jacob es tenido por culpable, tratar de impedir el pleito es apoyar al supuesto culpable. Así lo interpretará Jacob (v 42). A Labán acompañan sus 'hermanos', su gente, como testigos notariales, que en un momento dado pueden realizar un registro, arbitrar sobre un punto, ayudar en la resolución final. Pero no son jueces, sino subordinados, y correlativos de los 'hermanos' de Jacob.

Labán se siente seguro en su derecho y quizá por ello desobedece a Dios. El proceso se articula así:

26-30	Requisitoria de Labán: doble pleito
31-32	respuesta de Jacob disculpándose
33-35	registro
36-42	requisitoria de Jacob con doble acusación
43-44	respuesta resolutoria de Labán

26-30. Requisitoria de Labán. El verbo *gnb* abre y cierra.

a) Se abre con la clásica pregunta judicial '¿Qué has hecho?' *ma 'aśita*, a la que hace eco en v 28 *hiśkalta 'aśo* = has hecho una locura. A mí me has engañado a mis hijas las has tratado como a cautivas de guerra. Sobre el concepto véanse:

> Nm 31,9 hicieron cautivos a las mujeres y niños de Madián... 18 Las niñas y las jóvenes que no hayan tenido relaciones con hombres dejadlas vivas.
>
> Dt 21,10 Cuando salgas a la guerra contra tu enemigo y el Señor tu Dios te lo entregue y hagas cautivos, 11 si ves entre ellos una mujer hermosa, te enamoras de ella y quieres tomarla por esposa, la llevarás a tu casa, 12 ella se rapará la cabeza, se cortará las uñas, se quitará el manto de cautiva 13 y durante un mes llorará en tu casa a su padre y a su madre. Pasado el luto... tú serás su marido y ella será tu mujer.
>
> Jue 21,22 no las han raptado como cautivas de guerra.
>
> 1Sm 30,2-5 etc.

El modo es 'a espada', con violencia, contra su voluntad. La palabra 'espada' nos trae la memoria la bendición de Isaac a Esaú (27,40): ahora Jacob , el 'siervo' es acusado de recurrir a la 'espada'.

b) Otra fórmula judicial clásica es la pregunta con *lamma* = por qué. Labán estaba dispuesto a despedir al yerno con festejos apropiados y tenía derecho a despedir efusivamente a hijas y nietos. La conducta de Jacob ha sido imprudente, insensata: ha provocado a Labán y éste podría haber usado legítimamente la fuerza. Si no lo ha hecho, es porque Dios se lo ha impedido (el oráculo divino decía 'hablar'). Apelar a la fuerza es argumento ambiguo: Labán lo considera ejecu-

ción de un derecho, Jacob descubre que el suegro venía dispuesto a lo último; y a ello se agarrará. La acusación queda en la esfera familiar, nada dice de rebaños y criados.

c) Un segundo *lamma* = por qué, pronunciado en crescendo. Pase la nostalgia de la casa paterna, pero meter en juego a mis dioses... Como si dijera: tu Dios ha intervenido a tu favor, ¿por qué tú me has robado mis dioses? Yo he respetado a tu Dios, ¿por qué tú no respetas a los mios? Más grave que robar los hijos es robar los dioses de familia, heredados, propicios y protectores.

31-32. Réplica de Jacob. a) A la primera acusación responde Jacob concediendo y alegando como disculpa el temor: 'temí que me arrebatases mis hijas'. El verbo *gzl* dice violencia: Lv 19,13 expropiar al prójimo; Jue 21,23 rapto de mujeres; Ez 18. Jacob imputa una intención del rival, mientras que él ha cometido un acto. Pero lo que acaba de decir Labán abona lo fundado de los temores.

b) A la última acusación responde desafiando a un registro: el culpable será reo de muerte, ya que se trata de grave delito de sacrilegio. Esta respuesta permite al narrador tensar el relato con ironía dramática, obtenida con la conjunción de saber e ignorancia. Narrador y público, con Raquel, son cómplices de un saber oculto a Jacob. Así resulta que la ignorancia de Jacob lo empuja a un desafío insensato: esto sí que es hacer una locura. Con sus palabras Jacob pone en peligro a la esposa preferida, a una matriarca de Israel. La situación no es igual a la de Sara o Rebeca (cap. 12, 20 y 26), el peligro es mayor. Está en juego la vida de Raquel por culpa del marido.

El autor explota a medias la situación narrativa alargando la búsqueda y enumerando tiendas. En rigor son cinco: Jacob, las dos criadas, Lia, Raquel. Pudo haberse detenido en cada una o en tres, repitiendo la conclusión 'y no encontró nada/no los encontró'. Pudo haber referido la treta de Raquel en simultaneidad con la pesquisa de otras tiendas. El narrador reúne cuatro tiendas en un único 'no encontró', y al pasar a la de Raquel nos da la información necesaria en un pluscuamperfecto.

Raquel, como contagiada de la astucia del marido, excogita un ardid para engañar a su padre. Lo consigue tan bien, que el narrador constata 'no encontró los amuletos'. 'Labán es engañado por la hija a quien hizo objeto de un fraude' (B. Jacob).

Pero la burla de Raquel contiene otra no menos despiadada: una mujer en esa situación está impura, contamina incluso el asiento:

> Lv 15,20 El sitio donde se acueste o donde se siente mientras está manchada, quedará impuro. 22 El que toque el asiento que usó, lavará sus vestidos, se bañará y quedará impuro hasta la tarde. 23 Si está ella sobre la cama o el asiento, el que los toque quedará impuro hasta la tarde.

Y bajo ese asiento están los sacros penates de su padre. ¡Valientes penates!

La burla es más del narrador que de Raquel. Al menos aquí no se atribuye al Dios de Jacob el éxito del engaño.

36-42. Requisitoria de Jacob. Con el primer triunfo Jacob se enardece y pasa al contrataque. Ahora es él el ofendido y Labán el ofensor: se invierten los papeles en el reparto de culpas.

> Ruperto explica: 'Como Labán no ha encontrado nada, Jacob presenta a juicio su querella con rigor... La proclamación de la justicia (inocencia) tiene a Dios por testigo y defensor'.

El comienzo es una interrogación también típica: ¿Cuál es mi crimen o mi pecado? Equivale a una acusación: la acción judicial emprendida no está justificada. Lo prueba el fracaso de la última acusación, que el rival no ha podido sustanciar. Jacob remacha ese primer punto ofreciendo una especie de arbitraje ante un jurado mixto, 'tu gente y mi gente', acerca de las cosas halladas en el registro de las tiendas.

Jacob ha partido con una baza indiscutible que le permite repasar el cumplimiento o incumplimiento del contrato de trabajo. Lo podemos concentrar en el triple *'kl* = comer, devorar, consumir: en 31,15 habían dicho las mujeres 'se ha comido el precio de nuestra venta'; segundo, 'no me he comido los carneros'; tercero, 'me han consumido el calor y el frio'. Si bien las condiciones del contrato eran onerosas, él ha cumplido más allá de lo debido: ha sido un buen pastor.

La legislación de Exodo 22 sobre depósitos puede iluminar el razonamiento de Jacob:

> 9 Cuando alguien confíe en depósito a su prójimo un asno, un toro, una oveja o cualquier otro animal...
>
> 12 Si lo han descuartizado (*trp*), se presentará como prueba el animal descuartizado y no habrá restitución.

En cambio Labán ha cambiado arbitrariamente el salario e intentaba despedir al criado con las manos vacías: *'no lo despidas con las manos vacías'* Dt 15, 13; *'despedías a las viudas con las manos vacías'* Job 22,9.

Su única defensa y protección ha sido el Dios de sus padres, el mismo que anoche ha tomado partido y sentenciado a su favor. La frase puede contener una amenaza velada: el mismo Dios se enfrentará contigo si intentas hacerme daño.

Al imaginarnos la escena no descuidemos la presencia de los dos grupos de hombres, testigos de hechos pasados y notarios del pleito presente.

43-44 Respuesta de Labán. A la primera lectura resulta desconcertante. Un juicio contradictorio termina con la confesión de la parte culpable, la reparación o composición solicitada por la parte ofendida y la restauración pública de la justicia. Al llegar a este punto, Labán tendría que confesar su culpa: como Judá frente a Tamar (Gn 38,26), como el Faraón ante Moisés (Ex 9,9), como Saúl ante David (1Sm 24,18).

Labán busca una solución intermedia: no confiesa su culpa, pero tampoco exige reparación, sino que propone un pacto. Como él ha iniciado la causa, su propuesta es prácticamente una derrota o confesión implícita. Reafirmando sus derechos presuntos, da color de generosidad a su retirada honrosa. 'Mías son las hijas, míos son los hijos, míos los rebaños y cuanto ves es mío'; pero estoy dispuesto a ceder de lo mío; no quiero hacer daño a lo que es mío. Lo mejor es separarnos en paz (bien diversa era la separación de Lot y Abrahán, cap. 13). 'Mías son las hijas': no lo sentían así ellas, 'nos trata como a extrañas'. 'Míos los rebaños': el trabajo, la maña y la acción de Dios se los han dado a Jacob. 'Mío es todo': 'nuestro era y de nuestros hijos' (v 16).

Labán no saca la conclusión lógica de su última afirmación, sino que propone un pacto.

44-54. El pacto entre Labán y Jacob. Aquí si que está recargado el texto y con gusto recurriríamos a dos o tres hilos narrativos. Como si el pacto se hubiera redactado por ambas partes y el autor hubiera combinado las dos versiones, incluso añadiendo una por su cuenta. En la traducción he preferido no corregir un texto tan dudoso. Aquí reúno los datos en distribución paradigmática:

44	pacto			testigo entre ambos	
45	estela				
46	majano				
47					nombre
48				testigo entre ambos	
49	atalaya		Yhwh	atalaya entre ambos	
50			Yhwh	testigo entre ambos	
51	estela	majano		entre ambos	
52	estela	majano		testigos traspasar	
53			Dios juzgue	a ambos	

El pacto, la estela, el majano, la atalaya, Yhwh, Dios actuarán de testigos o garantes o árbitros entre los dos. Solamente el majano da nombre al lugar. La estela y el majano pueden funcionar como linderos que ninguna de las partes osará trasponer con mala intención.

A fuerza de tomar precauciones se debilita el valor y a fuerza de aclaraciones se oscurece la exposición. El texto se presta a divisiones y asignaciones plausibles que se relativizan mutuamente. Una cosa queda clara: el deseo de una paz o no agresión garantizada por la distancia, custodiada por la frontera, sancionada por Dios.

Un banquete sella la amistad difícil o la no enemistad de los hermanos. Así concluye un momento de grave peligro para Jacob y para Raquel. Haciendo honor a su promesa, Dios ha estado con él.

Una de las causas de la prolijidad reiterativa del texto puede ser que el pacto no se refiere sólo a dos personas, Jacob y Labán, sino en ellas a dos pueblos,

israelitas y arameos. En Galaad se situa una frontera que ninguna de las partes debe traspasar. En otros términos, un relato que se desarrolla en un ámbito rigurosamente familiar, se abre al final al espacio de las relaciones internacionales entre pueblos. Si Jacob se identificará con Israel, padre de las doce tribus, Labán es 'el arameo', que asume aquí la representación de un pueblo, más bien que de una nación. Las relaciones de Israel con los 'sirios' o arameos de Damasco se adensan en tiempo de la monarquía. Por otra parte, podemos recordar que Herrmann, en su historia de Israel, coloca el fondo de los relatos patriarcales en el contexto histórico de las migraciones de arameos.

Pues bien, como final de un relato bipersonal, bastaba una presentación simple del pacto. En cambio, referido a relaciones internacionales, se prestaba a la manipulación.

COMO VER EL ROSTRO DE DIOS

El camino de vuelta

Jacob tiene que proseguir su marcha porque lo reclama el Dios de Betel. No tiene raices en Harrán o Padán Aram, como no las tenía Abrán en Egipto, como no las tendrá Moisés en Sinaí. Ha estado como huésped: de un mes a siete años, de siete años a catorce, de catorce a veinte. Ha recibido bendiciones de Dios, fecundidad y riqueza, y ha sido cauce de bendición. En Canaán le espera la bendición de la tierra y el Dios de Betel es el garante.;

Estaba unido a Esaú por hermandad y se ha separado forzosamente de él, primero espiritualmente, después corporalmente: más vale destierro que muerte. Tenía relaciones familiares con Labán y las estrechó por el matrimonio; ahora tiene que separarse. Lo reclama el Dios de Betel.

Pero el camino para la cita pasa por territorio de Esaú, zona peligrosa. Esaú *'armado de odio antiguo'* (véase Ez 35,5), odio armado de espada (27,40), que es su modo de vida. Lo respaldan cuatrocientos hombres: Abrahán en el máximo de su poder reunió trescientos diez y ocho (14,14). Pasar por los dominios de Esaú es arriesgado, quizá mortal: ¿no será mejor el destierro que la muerte? No puede ser; la llamada de Dios persiste, retorna, insiste, como también la promesa 'estaré contigo':

> 31,3 El Señor dijo a Jacob: Vuelve a la tierra de tu padre, a tu tierra nativa
>
> 31,11 El ángel del Señor lo llamó... 13 Yo soy el Dios de Betel. Ahora levántate, sal de esta tierra y vuelve a tu tierra nativa.
>
> 31,16 Raquel y Lia: Haz todo lo que te manda tu Dios.

En el contexto de esa llamada parecen inscribirse el encuentro con los mensajeros de Dios y el encuentro nocturno con el personaje misterioso.

El pasado de Jacob.

a) La llamada de Dios obliga a Jacob a enfrentarse con *su pasado* antes de afrontar el futuro. Ha de reconocerlo, superarlo, exorcizarlo. El pasado no es sólo el rencor de su hermano, es también su propia conducta: su complicidad con

lo el rencor de su hermano, es también su propia conducta: su complicidad con la madre para engañar al anciano padre, el suplantar y defraudar a sabiendas a su hermano. Fiel al nombre de *ya'qob*, ha echado zancadillas.

b) También las ha echado en Harrán, que es *su pasado próximo*. Se presentó seguro y dominador: destapó por su cuenta el pozo, dio preferencia al rebaño de su tío, guiado por Raquel, desde luego, cortejó y se ganó a su prima, pretendió saltarse los usos locales. Después con sus artimañas se fue enriqueciendo hasta establecerse como rico propietario. ¿No era una amenaza, una intrusión? ¿Quién comenzó el juego? Si Labán lo engañó una vez y quiso proseguir el engaño, Jacob aceptó el desafío y entró en el juego sucio.

c) Su pasado remoto se llama: un guiso pardo de lentejas, monedillas para comprar valiosos derechos; una cobertura peluda para disfrazarse de primogénito-chivo; y el nombre de Esaú para pronunciarlo 'en vano' y alzarse con la bendición paterna no compartible. Desgajado del pasado próximo, aunque llevando de él ganado y familia, tropieza con el pasado remoto, que suena en un acorde ominoso: Esaú-Edom-Seir. Es el acorde con que comienza 32,4 estableciendo la tonalidad: 'envió mensajeros a Esaú, al país de Seir, al campo de Edom'. Esaú es el nombre usurpado; Edom puede traer resonancias de sangre *'edom/dam*, y *śade 'edom* suena muy parecido a śade dam (recuérdese el futuro *haqeldama*); Seir suscita resonancias de áspero e hirsuto y consuena con la raiz *ś'r/s'r*, que significa peludo, estremecimiento, tormenta. El autor no explica ni explota esas resonancias en el relato: es difícil saber si el recitador las hacía sentir o si el público estaba habituado a ellas. En todo caso valdrían para oyentes o lectores posteriores, acostumbrados a la explotación de esas valencias sonoras y significativas por parte de los profetas. Véanse p.e. Is 34: espada, sangre, chivo sátiro; Ez 35,1-15 sangre. Si las resonancias no están explotadas en el texto, sí es fundamental el topónimo Seir, que abre y cierra: 32,4 y 33,14.16.

d) La *victoria sobre el pasado* se puede cifrar en la reconciliación fraterna. Para ella usará el narrador una terminología cuidadosa, *rṣh* y *ḥnn*, y se le asignará una serie de gestos escalonados. Tácita y discretamente, por repetición de palabras conductoras, la reconciliación estará referida al pasado, como iremos viendo. Anticipo la referencia escueta a los siguientes términos: *'aḥ* = hermano, *beraka* = bendición, *'bd* = servir, *hṣtḥw* = postrarse. Al hecho profundo de la reconciliación, hacia el cual gravitan estos dos capítulos, servirá desde arriba la ayuda de Dios y abajo la prudencia calculadora del hombre. Al final se restablecerá el equilibrio.

Desarrollo

El proceso narrativo es lineal, pero sometido a una importante interrupción. Entre los preparativos y el encuentro se inserta la cuña de la pelea nocturna. Así resulta la siguiente división:

32,1-3	Mensajeros de Dios: campamentos
4-7	mensajeros a Esaú
8-13	división de la caravana; oración
14-25	regalos para Esaú
26-33	pelea nocturna
33,1-17	encuentro con Esaú, reconciliación.

Dada la amplitud del texto, lo dividiré en tres porciones: preparativos, pelea, reconciliación.

Texto

1 Labán se levantó temprano, besó a sus hijos e hijas, los bendijo y
se volvió a su lugar. *2* Jacob seguía su camino cuando se tropezó con
unos mensajeros de Dios. *3* Al verlos comentó:
- Es un campamento de Dios.
Y llamó a aquel lugar Los Castros (= Campamentos)
4 Jacob despachó por delante mensajeros a Esaú, su hermano, al país
de Seir, a la campiña de Edom. *5* Y les encargó:
- Esto diréis a mi señor Esaú: 'Esto dice tu siervo Jacob: He prolongado hasta ahora mi estancia con Labán. *6* Tengo vacas, asnos.
ovejas, siervos y siervas; envio este mensaje a mi señor para congraciarme con él'.
7 Los mensajeros volvieron a Jacob con la noticia:
- Nos acercamos a tu hermano Esaú: Viene a tu encuentro con cuatrocientos hombres.
8 Jacob, lleno de miedo y angustia, dividió en dos caravanas (= campamentos) su gente, sus ovejas, vacas y camellos, *9* calculando: si
Esaú ataca una caravana y la destroza, se salvará la otra. *10* Jacob
oró:
- ¡Dios de mi padre Abrahán, Dios de mi padre Isaac! Señor que me has mandado volver a mi tierra nativa para colmarme de beneficios. *11* No soy digno de los favores y la lealtad con que has tratado
a tu siervo; pues con un bastón atravesé este Jordán y ahora llevo dos
caravanas. *12* Líbrame del poder de mi hermano, del poder de Esaú,
pues tengo miedo que venga y mate a las madres con los hijos. *13* Tú
me has prometido colmarme de beneficios y hacer mi descendencia como la arena incontable del mar.
14 Pasó allí la noche. Después, de lo que tenía a mano escogió presentes para su hermano Esaú: *15* doscientas cabras y veinte machos,

doscientas corderas y veinte carneros, 16 treinta camellas de leche
con sus crias, cuarenta vacas y diez novillos, veinte borricas y diez as-
nos. 17 Los dividió en rebaños que confió a sus criados encargándo-
les:

- Id por delante, dejando un trecho entre cada dos rebaños.

18 Dio instrucciones al primero:

- Cuando te alcance mi hermano Esaú y te pregunte de quién
eres, adónde vas, para quién es eso que conduces, 19 le responderás:
'De parte de tu siervo Jacob, un presente que envia a su señor Esaú.
El viene detrás'.

20 Las mismas instrucciones dio al segundo y al tercero y a todos los
que guiaban los rebaños:

- Esto diréis a Esaú cuando lo encontréis. 21 Y añadiréis: Mira,
tu siervo Jacob viene detrás.

Pues se decía: Lo aplacaré con los presentes que van por delan-
te. Después me presentaré a él: quizá me reciba bien.

22 Los regalos pasaron delante; él se quedó aquella noche en el cam-
pamento. 23 Todavía de noche se levantó, tomó a las dos mujeres,
las dos criadas y los once hijos y cruzó el vado del Yaboc. 24 A ellos
y a cuanto tenía los hizo pasar el rio. 25 Y se quedó Jacob solo.

Comentario

1-3. Transición e introducción. Jacob ha ido bajando hasta llegar a Galaad, delimitada al sur por el rio o torrente Yaboc. Alejado definitivamente de Labán, tropieza en su camino con unos 'mensajeros de Dios', señal de un campamento sagrado vecino. Por el encuentro impone al lugar el nombre de Los Castros, Los Campamentos.

El último dato es una de tantas etiologías creadas para explicar un topónimo. Dado que un templo(= *temenos*) es un recinto acotado y dedicado a una divinidad y a su culto, los beduinos pueden imaginar que el recinto sacro lo forman un grupo de tiendas: un campamento. Y no extraña que algunos funcionarios al servicio del santuario merodeen por la zona en diversas misiones. Por su dedicación al culto divino se pueden designar como 'mensajeros de Dios'. Jacob interpreta el encuentro como de buen agüero. En otros contextos *maḥne* puede designar un campamento militar; aquí creo que armoniza con los campamentos itinerantes o caravanas de Jacob (el término, en todo el Génesis, se concentra casi exclusivamente en esta sección con ocho presencias).

En clave militar se imaginan algunos las dos alas de un ejército acampado, que protegen a Jacob en vanguardia y a retaguardia. Después se situarán protectivamente entre Jacob y Esaú; algo así como la columna de nubes entre el campamento egipcio y el israelita, según Ex 14,19s.

El buen agüero lo sugiere a lectores familiarizados con la Biblia un verso de una oración: '*El ángel del Señor acampa* (*ḥone*) *en torno a sus fieles y los protege*' (Sal 34,8. Como es texto probablemente posterior, que usa el nombre de Yhwh, lo cito a modo de ilustración. Lo escueto de la información da a entender que no hay agresividad ni amenaza en el encuentro.

Estos versos iniciales colocan cuanto sigue en un ambiente sacro, emanan un aura difusa a la vez que ofrecen un punto de apoyo para después. Se enviarán mensajeros a Esaú, sucederá un encuentro, avanzarán las caravanas-campamentos. Sin olvidar que 'mensajeros de Dios' subían y bajaban por la rampa que vio en sueños Jacob.

Sobre la función de estos versos ha escrito: C. Houtman, Jacob at Mahanaim: Some Remarks on Gn 32,2-3. *VT* 28 (1978) 37-44. Lo relaciona expresamente con 28,12.17.19.

El plan. Afrontar a Esaú y atravesar su territorio es acción arriesgada. Aunque el narrador no lo dice expresamente -porque a él le interesa la acción-, Jacob traza un plan que irá ejecutando. Este plan incluye actitudes tácticas.

a) La *actitud humilde* se expresa principalmente en los términos correlativos *'bd/'dny* = siervo/señor, y en el gesto de la postración *hṣtḥw*. Las presencias son:

'ebed:	32,5.9.21 33,5.14
'adoni:	32,5.6.19 33,8.13.14.14.15
hštḥw:	33,3.6.7.7

Si bien *'ebed/'adoni* pueden ser expresiones convencionales de cortesía o respeto, aquí se cargan de sentido por la bendición de Isaac:

27,29	Que te sirvan pueblos y se postren ante ti naciones	*'bd, hštḥw*
	Sé señor de los hijos de tu madre, que se postren ante ti	*gbyr, hštḥw*

Jacob invierte las posiciones y se postra ante su hermano.

b) *Generosidad* en los presentes: cantidad abundante, selección, oferta escalonada, insistencia para que acepte. De lo que Dios le ha dado quiere hacer partícipe a su hermano (33,11). Pero añadirá algunas cautelas y se mantendrá a distancia.

c) *reconocimiento mutuo*. Esaú, con sus cuatrocientos hombres es poderoso en la región y también es rico (33,9). Esto significa que la bendición que recibió Esaú no era despreciable. Jacob lo comprende enseguida. También Esaú tiene que reconocer que su hermano es un personaje rico, no agresivo. No es peligroso y puede ser útil.

d) Por si acaso, Jacob procede despacio, escalonando mensajes y dones. La fuerza persuasiva de tales gestos se va acumulando hasta precipitar el cambio de

actitud de su hermano. En cuanto a su gente, la divide en grupos, en líneas regresivas de afecto y estima.

En la ejecución del plan pasarán dos noches: dos momentos especiales en los que se adensa el sentido religioso. La primera entra en el plan: al atardecer dirige su oración al Señor y se queda a dormir allí. La segunda no podía entrar en el plan: es la pelea nocturna.

Ejecución del plan. Comienza enviando un mensaje exploratorio a Esaú 'su hermano'. El término *'aḥ* = hermano suena siete veces en este episodio, la última en boca de Esaú: 32,4.7.12.14.18; 33,3.9. Ninguna vez se dirige personalmente Jacob a Esaú con el título de 'hermano', siempre lo llama 'señor'.

5-6. Comienza con un mensaje personal, que es un tanteo. El mensaje es oral y tiene los dos datos que seguimos usando nosotros: destinatario y mitente: 'a mi señor Esaú... de su servidor Jacob'. El contenido es un informe escueto y genérico (quizá el mensajero tenga permiso para amplificar el texto). Menciona sus riquezas: no es un vagabundo ni un pordiosero. Lo más importante es la finalidad: 'para congraciarme contigo'; a la letra 'para alcanzar tu favor'. El término favor, gracia = *ḥen* reaparecerá en el cap. 33,5.8.10.11.15.

7. El narrador se salta la ejecución del encargo y pasa al informe que traen de vuelta los mensajeros. 'Ir al encuentro de' es expresión neutra, que se califica por el contexto: puede ser recibimiento o ataque. Aquí el batallón de cuatrocientos hombres no presagia una acogida cordial.

8. Jacob lo intuye y es presa del terror. Pero conserva la lucidez necesaria para tomar una primera medida de urgencia: dividir su caravana en dos grupos para salvar al menos uno. El narrador tensa el relato con este comienzo infausto.

10-13. En la angustia pronuncia una súplica. Para el narrador Yavista, a quien se atribuyen los versos 4-14a, es lo más importante. La súplica contiene los elementos típicos del género. a) Invocación: nombre y títulos de Dios; títulos que marcan la relación de Yhwh con los patriarcas y son ya un argumento además de una profesión de fe. b) Los beneficios concedidos, que excitan el agradecimiento y dejan esperar nuevos beneficios; especialmente por la referencia a la 'lealtad' del Señor. c) Si él se encuentra en el presente peligro, es por obedecer el mandato del Señor; esto se incluye en la petición para que lo libre del peligro. d) Apela a la promesa de una descendencia numerosa, ahora que siente amenazadas a las mujeres y los hijos (Os 10,14).

Es como si Jacob jugara con ventaja al dirigirse al Señor. Es el Señor quien se ha comprometido con diversas acciones, y ahora no puede desentenderse. Se ha comprometido con el abuelo y el padre, con el mandato, con la promesa, con los beneficios precedentes.

Al mismo tiempo Jacob confiesa su indignidad para cubrir la audacia con la que ha tomado en sus manos y por sus medios el cumplimiento de las promesas de Dios. Aunque no hay respuesta inmediata del Señor, esa noche descansa en relativa paz: el sueño no 'huye de sus ojos' (31,40).

14b. Desde aquí hasta el v 22 toma la palabra el elohista -según la crítica de fuentes- presentando otro tipo de actividades o medidas de Jacob: el envio de presentes. De nuevo el narrador cuenta las instrucciones del protagonista y no repite la ejecución de los criados, según técnica frecuente de economía narrativa.

15-16. El regalo es espléndido -al narrador no le duelen prendas-. Resultan cuatrocientas cuarenta cabezas de ganado menor, ciento cincuenta de ganado mayor (calculando a cria por camella). Compárense con los regalos de la reina de Saba, 1 Re 10,2 y los de Naamán, 2Re 5,5.

21. Oimos a Jacob pensando en voz alta, delatando sus intenciones: quiere congraciarse a su hermano. El texto es de un énfasis extraordinario, y habría que escucharlo bien recitado en hebreo:

'akappera panaw *bamminḥa haholeket lepanay*
we'aḥre-ken 'er'e panaw *'ulay yiśśa' panay*
watta'bor hamminḥa 'al panaw

El primer sintagma es único en el AT pues *kpr* no se construye con *pnym*; por tanto ha sido escogido expresamente. Hay una correspondencia recíproca entre 'veré su rostro' (= me presentaré ante él) y 'alzará mis rostro' (= me recibirá bien).

Después de esos pensamientos y con ellos se acuesta para pasar la noche. También al lector, al llegar esta segunda pausa, le revuela mentalmente, como un murciélago o una lechuza, la palabra *panaw* = su rostro.

23-24 La pausa, el sueño se interrumpe bruscamente porque Jacob quiere aprovechar la calma nocturna para que sus caravanas pasen el Yaboc por un vado. El texto de estos dos versos suena recargado y cojea sintácticamente. La crítica de fuentes lo considera resultado de la reunión, no bien armonizada, de las dos versiones:

J 23 Todavía de noche se levantó, tomó a las dos mujeres, las dos siervas y los once hijos y cruzó el vado del Yaboc. 25b Un hombre...

E 24 Jacob tomó a los suyos y los hizo atravesar el rio, después se lo hizo atravesar a sus posesiones. 25 Y él se quedó solo...

La acción se entiende sin dificultad. Jacob quiere ganar tiempo y atravesar el vado cuando está libre. Como la operación es difícil para el ganado, él la dirige personalmente, ayudado de algunos criados. Cuando termina la operación y podría tumbarse a descansar lo poco que queda de la noche, sobreviene un incidente imprevisto, el asalto de un desconocido valiéndose de la última oscuridad.

HAS LUCHADO CON DIOSES

Los versos 26-33 del capítulo 32 del Génesis polarizan la atención de los comentadores. Por su importancia y por sus enigmas. Es un tema que fascina al teólogo contemplativo y al espíritu religioso; es un enigma que enardece al investigador. Westermann en su comentario a esta perícopa, fechado en 1981 (última bibliografía de 1979) lamentaba la falta de un estudio monográfico sobre la historia de la interpretación. No veo que cite a T. Rasmussen, Luther om Jakobs ved Jabbok (1978), el cual ofrece una breve historia de la interpretación desde Ambrosio a Nicolás de Lira. Citaré sólo algunos artículos más recientes:

A. Cruells, el Relato de Gn 32,23-33. *EstFr* 78 (1977) 27-92. V. Roth. Structural Interpretations of Jacob at the Jabboc. *BR* 22 (1977) 51-62. A. de Pury, Jakob am Jabbok, Gn 32,23-33. *TZ* 35 (1979) 18-35. J. Kodell, Jacob Wrestles with Esau. *BThBul* 10 (1980) 65-70. S. McKenzie, You Have Prevailed. The Function of Jacob's Encounter at Penuel in the Jacob Cycle. *RestQ* 23 (1980) 225-231. L.T. Brodie, Jacob´s Travail (Jr 30,1-13) and Jacob´s Struggle (Gn 32,22-32). A Test-Case for Measuring the Influence of the Book of Jeremiah on the Present Text of Genesis. *JSOT* 19 (1981) 31-60. D. Cerbelaud, Fécondité de la Blessure. Sur le Combat de Jacob Gn 32,23-26. *VieSpir* 139 (1981) 841-844. L. Eslinger, The Case of an Inmodest Lady Wrestling in Dt 25,11-12. *VT* 31 (1981) 269-281. J.A. Stanford, The Man who Wrestled with God: Light from the Old Testament on the Psychology of Individuation. 1981. J.P. Floss, Wer schlägt wen. Textanalytische Interpretation von Gen 32,23-33. *BN* 20 (1983) 92-132; 21 (1984) 66-100. H. Rand, Twins in Transition: Gen 32, 25-31 Reexamined. *DD* 12 (1984) 166-172.

Estoy seguro que mientras escribo esta página (31-12-84) se están publicando y escribiendo nuevos estudios sobre el texto. Las explicaciones del texto se reparten aproximadamente en tres grupos. a) La crítica de fuentes distingue en el texto los dos hilos narrativos del Yavista y el Elohista; los autores discrepan al asignar algunos versos a su fuente. b) El análisis de la redacción recobra los di-

versos estadios, que, por sedimentación sucesiva, han dado origen al texto actual. c) El análisis estructural y literario buscan la justificación y el sentido del texto como está, apelando a estructuras narrativas genéricas o individuales. Todos, aun los estructuralistas, coinciden en observar tensiones y ambigüedades en el texto; varían en el valor que atribuyen a dichos factores, perturbador o sugestivo. Los grupos a) y b) practican una explicación diacrónica del texto, el grupo c) la explicación sincrónica; sin excluir interferencias. Antes de detallar algunas de las explicaciones propuestas, ofrezco el texto seguido sin resolver en la traducción sus tensiones.

Texto

32,25 Jacob se quedó solo. Un hombre peleó con él hasta despuntar
la aurora. *26* Viendo que no le podía, le golpeó la cavidad del muslo;
y se le quedó tiesa a Jacob la cavidad del muslo mientras peleaba con
él.
27 Dijo:
- Suéltame, que despunta la aurora.
Respondió:
- No te suelto si no me bendices.
28 Le dijo:
- ¿Cómo te llamas?
Contestó:
- Jacob.
29 Repuso:
- Ya no te llamarás Jacob, sino Israel, pues has luchado con dioses y hombres y has podido.
30 Jacob a su vez le preguntó:
- Dime tu nombre.
Contestó:
- ¿Por qué preguntas por mi nombre?
Y lo bendijo allí.
31 Jacob llamó al lugar Pen...el, diciendo:
- He visto a Dios cara a cara, y he salido vivo.
32 Salía el sol cuando atravesaba Penuel; y marchaba cojeando. *33*
(por eso los israelitas no comen el tendón del músculo de la cavidad del muslo, hasta hoy; porque Jacob fue herido en la cavidad del musculo, en el tendón del músculo).

Tres líneas de explicación.

a) *Crítica de fuentes*. Ofrezco los dos hilos narrativos separados, comenzando por el paso del rio:

Yavista. 23 Todavía de noche se levantó, tomó a las dos mujeres, las dos siervas y los once hijos y cruzó el vado del Yaboc. 25b Un hombre peleó con él hasta despuntar la aurora, 26b y le dejó tiesa la cavidad del muslo mientras peleaba con él. 30 Jacob preguntó: - Dime tu nombre. Le respondió: - ¿Por qué preguntas por mi nombre? Y lo bendijo. 31 Jacob llamó a aquel lugar Peniel diciendo: - He visto a Dios cara a cara y he salido vivo. 32b Y marchaba cojeando.

Elohista. 24 Jacob tomó a los suyos y los hizo atravesar el rio, después se lo hizo atravesar a sus posesiones. 25 Y él se quedó solo. (...) 26a Viendo que no le podía, le golpeó la cavidad del muslo 27 y le dijo: -Suéltame, que despunta la aurora. Respondió: - No te suelto si no me bendices. 28 Le preguntó: ¿Cómo te llamas? Contestó: - Jacob. 29 Le dijo: - Ya no te llamarás Jacob, sino Israel, porque has luchado con dioses y hombres y has podido. 32a Salía el sol cuando atravesaba Penuel.

Según E es Dios quien pregunta por el nombre, según J es el hombre quien pregunta; según E Jacob pide la bendición, según J Dios la concede sin que se la pidan; J menciona las personas que pasan el rio, E también las posesiones. Según J el personaje vence sin más, según E es más débil al principio, por eso recurre a una llave; según J el personaje comienza y termina cuando quiere, según E tiene que pedir que lo suelten.

Está claro lo artificioso de tal explicación. P.e. según J Dios bendice sin que se lo pidan (una vez que he retirado la petición); uno o el otro preguntan por el nombre (¿y por qué no los dos?) etc. A esto se añade que el Yavista tiene que emplear Elohim en el v 30.

b) Hoy se prefiere el modelo de la *sedimentación sucesiva*: un relato primitivo, por adiciones y elaboraciones sucesivas, llega a su forma actual. El investigador desanda el camino, removiendo estratos, asignando cada uno a su época o escuela, hasta llegar al fondo del texto original. Como los datos externos a disposición del investigador son escasísimos, la operación es en extremo conjetural.

Cruells, generoso en citar autores modernos, especialmente Gunkel y paralelos griegos, después de un análisis detallado reconstruye la génesis del texto en tres etapas: el relato mítico de una lucha con el Dios Rio, la trasposición del mito al ancestro Israel, la elaboración Yavista. H.J. Hermisson distingue cinco etapas. G. Hentschel disntingue seis: una leyenda pagana sobre un demonio del desierto, se invierten los papeles de vencedor y vencido, se transforma en visión de la divinidad, se añade el motivo de Israel, el Yavista introduce el relato en el ciclo de Jacob, se añaden dos glosas.

H.J. Hermisson, Jakobs Kampf am Jabbok. *ZThK* 71 (1974) 239-261.
G. Hentschel, Jakobs Kampf am Jabbok, eine genuine israelitische Tradition? En Dienst und Vermittlung, Erfurt 1977 pp 13-37.

Voy a exponer con más detalle la explicación de Westermann, que pertenece a este grupo de investigadores. Al texto bíblico original no pertenecen las referencias a la 'cavidad del muslo', pues son la etiología de un tabú alimenticio (en tiempos muy posteriores procuraban vincular un tabú a un relato antiguo, incluso patriarcal). Tampoco pertenecen 28-29, sobre el cambio del nombre de Jacob, pues coinciden con 35,10 que es claramente de mentalidad Sacerdotal y contradicen el 'empate' de los contendientes en el relato original. Tampoco pertenece 31b, explicación del topónimo Penuel, pues el relato no habla de Dios. 23-24 son una pieza antes autónoma, un 'itinerario de viaje', utilizado por el narrador para empalmar e introducir el relato.

Antes del relato bíblico corría un cuento o leyenda popular localizada junto a un rio. El argumento era así: Un peregrino intenta atravesar el rio de noche; el demonio del rio, para impedírselo, le asalta en la oscuridad (pues su poder se extingue con la luz) y sin identificarse. El peregrino resiste, lucha; la pelea está igualada. Entonces el demonio le da un toque mágico en el muslo y le pide que lo suelte antes de la aurora. El viajero accede, solicitando como condición la bendición, o sea, una trasmisión de poder maravilloso. Por un poco tiempo, el peregrino sigue su camino cojeando. (A tal relato le preguntamos: Si el personaje es un demonio, ¿por qué ha de ocultar su nombre? más bien debería decirlo. Después del toque mágico, ¿por qué ha de pedir que lo suelten? Y ¿por qué un viajero pasa el vado de noche?).

El primer narrador bíblico se apodera de ese relato popular y se lo aplica a Jacob como protagonista; para empalmar utiliza una pieza de un itinerario. Cambia el nombre del lugar en Penuel, quizá porque el original, asonante de Yaboc, resultaba malsonante para los israelitas. Ahora el sentido del relato es un segundo peligro grave superado por Jacob antes de enfrentarse con su hermano. La victoria manifiesta discretamente la ayuda de Dios.

Ya que es imposible reconstruir la leyenda original, que correría en diversas versiones, se puede ofrecer el relato *bíblico* original:

> 23 Todavía de noche se levantó y cruzó el vado del Yaboc. 25 Y se quedó solo. 26 Un individuo peleaba con él hasta despuntar la aurora, y viendo que no le podía, le tocó el muslo; y le dijo: 27 -Suéltame, que despunta la aurora. Respondió: -No te soltaré hasta que me bendigas. 30 Y le preguntó: - ¿Cómo te llamas? Respondió: - ¿Por qué me preguntas mi nombre? Y lo bendijo. 31 Y Jacob llamó a aquel lugar 'Penuel'. 32 Al salir el sol él iba cojeando.

Dios no entra para nada en la historia. Penuel se escoge por comodidad geográfica, no por su etimología. El rehusar el nombre y el conceder la bendición implican que el individuo no es un cualquiera, no es un bandido que merodea por el paraje.

Las adiciones sucesivas no están integradas en el relato, antes lo perturban. El relato sólo es inteligible sin ellas y ellas sin el relato, cada una en su momento y tendencia. Los versos 23-33 no son una unidad literaria, no se han de leer ni se pueden entender como tal.

La explicación de Westermann desemboca en una conclusión bastante pesimista, expuesta también a objeciones o preguntas. El relato despejado por Westermann no es tan inteligible, pues deja cosas en el aire: ¿quién es el individuo? ¿por qué le toca el muslo a medias, de modo que no logra soltarse? Si el primer narrador bíblico ha aceptado esas indefiniciones, ¿por qué no pudo aceptar otras? Sobre todo si la versión ampliada crea un sistema de relaciones que integran o explican o profundizan el misterio: ignorancia nocturna y descubrimiento diurno, nombre y nombre, lucha y bendición, lucha física y lucha dialogal.

Eso sí, el análisis cortante delata la presencia de concepciones antiguas, ancestrales, que es interesante conocer y que se entrevén a través de capas superiores traslúcidas, no trasparentes.

c) El exponente más lúcido e interesante de la lectura unitaria, con alguna concesión a la teoría de la elaboración sucesiva, es A. de Pury. Apoyado en Barthes y Propp muestra la coherencia de muchos motivos literarios; a lo cual añade la comparación con una leyenda céltica-irlandesa muy antigua y totalmente independiente de la Biblia: una serie de paralelismos muestran la coherencia básica del relato bíblico actual.

Lectura unitaria

Ante todo nos dejamos impresionar por el tono misterioso, el enunciado escueto, las correspondencias macizas. Pelean los dos: uno vence, pero sale marcado de la pelea (motivo de folklore). Se preguntan mutuamente los nombres: uno lo dice y se lo cambian, otro se lo calla, pero bendice. Varios nombres se van explicando: primero *yabboq*, que además de consonar con *ya'qob*, consuena con *ye'abeq* = peleó (notado por Pury y otros); segundo Israel, que es luchar con Dios; tercero Penuel, que significa Rostro de Dios. Un nombre no se explica ni se pronuncia. Empieza en la oscuridad, avanza la aurora, al final amanece. Ver el sol, la luz, es símbolo y garantía de vida: ha salido vivo, pero cojeando.

Creo que el autor, más que añadir, ha despojado, porque no quería, no aceptaba la claridad plena: lo mismo que en el caso de Moisés (Ex 33-34) o el de Elías (1Re 19). Esto no quita que en su brevísimo relato queden huellas de concepciones más antiguas, esas que se entrevén al trasluz.

El autor quiere esbozar el encuentro de su personaje con Dios. Quiere decir sin propasarse, revelar velando. Le da la forma de una pelea cuerpo a cuerpo y un diálogo entrecortado. La pelea es particularmente sugestiva.

En tiempos y culturas antiguas la pelea puede tomar formas míticas o legendarias: el dios tiene figura humana, el héroe tiene proporciones y fuerzas gigantescas; el dios está limitado al tiempo de las tinieblas; el hombre lo vence con

una artimaña y le arranca una concesión. O bien el hombre paga su atrevimiento, aunque consigue su pretensión. En una religión más exigente, es quizá Dios quien doblega al hombre, aunque se deje retener por él. Dios mismo provoca al hombre a la pelea, a la búsqueda insatisfecha, al esfuerzo tenaz: para bendecirlo al final. En otros tiempos la pelea es por el nombre: el auténtico y limpio, no el que se ha gastado y vaciado con el uso y el abuso humanos. Y hay que quedarse a solas y pelear de nuevo con el ser misterioso, para escuchar su nombre, fresco, recién pronunciado, por él mismo. Dios bendice, calla su nombre. Haber oido su palabra, haber sentido su contacto es ya descubrimiento de su presencia. De la lucha sale el hombre cojeando, el pobre peregrino hacia la tierra prometida.

Comentario al texto

23-25. El paso decisivo. Como en otras ocasiones de la historia y la ficción, la decisión se expresa y ejecuta trasponiendo una frontera, p.e. un rio. En nuestra lengua todavía decimos 'pasar el Rubicón', frase que explica María Moliner: 'dar un paso decisivo... (por alusión a un episodio de la vida de César)'. En el AT los casos más conspicuos son el paso del Mar Rojo y del Jordán; el tema sobrevive en la historia de los Macabeos: 1Mac 16,5s y 5,37-44.

Al pasar con familia y posesiones la frontera, Jacob se adentra, se arriesga en territorio controlado por su hermano. La frontera de Aram, con su majano indicador, queda lejana; la frontera del rio abre paso a un territorio nuevo; cuanto queda en medio fue simple tierra de paso. Si viajar de noche es práctica conocida, defensa contra el calor, no lo es cruzar un rio de noche, aunque sea por un vado. El detalle hace más dramática la escena: ¿será la próxima mañana tiempo de gracia? El paso del Yaboc es un acto de valor, ¿también de confianza en el Dios de Betel?

El texto como vimos, tiene señales de elaboración no acertada. Podemos imaginar que el jefe atraviesa varias veces, guiando por partes su caravana de hombres y ganado. Lo importante es que al final se queda solo, sin aliados, sin refuerzos humanos. Soledad nocturna, momento escogido por el ignoto personaje para el asalto.

26. El personaje desconocido. Se llama *'iš* = hombre, individuo, alguien. Tiene forma humana, apreciable al duro tacto en la oscuridad; tiene voz humana. A lo largo de la pelea, última vigilia antes de quebrar albores, no se identifica, lo rehúsa; el narrador no lo hace. Es llamativa la falta de sujetos identificados en el diálogo, contra el uso común hebreo.

Al final del texto actual, Jacob identifica al personaje ya desaparecido: es Dios. (Hemos visto que algunos investigadores rechazan todo vínculo de este final con lo anterior). ¿Tendrá que ver el personaje con los 'mensajeros divinos' de 2-3?

Imaginemos un lugar sacro acotado, en él un grupo de tiendas o 'campamento' para el culto, y unos funcionarios, 'mensajeros de Dios', que vigilan los alrededores. Uno de ellos habría atacado al intruso Jacob, defendiendo el lugar sagrado. La caravana o campamento de Jacob puede amenazar el doble campamento de la divinidad. Es posible y hasta plausible: los influjos contextuales suelen o pueden funcionar así. Al final el mensajero se deja reconocer como presencia de la divinidad.

La última suposición es menos sólida; pues, aunque *mal'ak Yhwh* equivalga con frecuencia a Yhwh, manifestación de Yhwh o Yhwh en cuanto manifiesto, no nos consta que valga lo mismo para *mal'ak 'elohim*. Véamos algunos casos:

Jue 13: *ml'k h'lhym* 6.9; *'lhym* 22; *ml'k Yhwh* 15.16.17.18.20.21;
'yš 'lhym 6, *Yhwh* 19.23
1 Sm 29,9; 2 Sm 14,17.20 19,28: David es como *ml'k 'lhym*
Os 12,4s. *'lhym, ml'k*; hablando de Jacob
Ag 1,13 el profeta es *ml'k Yhwh*; id Mal 2,7
Gn 28: *ml'kym, byt 'lhym, byt 'l, Yhwh*

Se aprecia una movilidad grande en las designaciones. El texto más interesante es Jue 13, por su movilidad y por sus puntos de contacto con el presente relato. Creo que la idea o imagen de un demonio o ser maligno desaparece del relato original bíblico y queda relegada a posible reminiscencia de leyendas o cuentos populares. Ahora bien, si leemos el texto como unidad, la lucha ha sido con Dios: primero a oscuras, después apuntado en el nombre de Israel, finalmente reconocido cuando amanece. También en la mente de Jacob amanece cuando el contendiente ya se ha ido (como en el relato de los compañeros de Emaús).

26. 'No le podía': Jeremías conoció la pelea con Dios: la violencia que Dios le hacía'*forzado por tu mano me senté solitario*' (15,17), contra la que intenta rebelarse en vano (20,8), y tiene que confesar '*me has podido*' (20,7).

26. 'La cavidad del muslo'. Es lógico que, si están peleando, se trate de una llave. No sabemos exactamente qué parte anatómica designa esa 'cavidad'; *kap* es la palma de la mano o la planta del pie. Como *yerek* es eufemismo normal, algunos autores han imaginado que se refiere a la zona de los genitales. Con particular ingenio, riqueza de datos y agudeza de relaciones lo expone L. Eslinger en el artículo arriba citado. Por la cojera final, en relación con la personalidad de Jacob, me inclino a pensar que es alguna zona sensible del muslo, el cual queda agarrotado, como por un fuerte calambre. No pasa de conjetura. Ya hemos visto que varios autores piensan que en el texto original los papeles eran contrarios: Jacob echaba la llave al personaje desconocido y lo sujetaba con fuerza. Por otra parte es normal en el folklore que el héroe pague físicamente su victoria.

'Luchar': el verbo *'abaq* solo se usa aquí (*hapax legomenon*), lo cual muestra que está elegido por la paronomasia.

27. 'Suéltame': el estar impedido de una pierna no le impide sujetar con los brazos: es normal en una pelea el reparto de ventajas y desventajas. 'La aurora': también es frecuente en el folklore que la primera luz rompa el encanto o deje impotente al personaje sobrehumano. Es entretenido el comentario de los rabinos que hacían del personaje un ángel que a la aurora debía volver al cielo para cantar la alabanza de Dios (laudes). 'Me bendigas': el tema de la bendición apunta al contexto mayor, como veremos más abajo.

29. El cambio de nombre se explica aquí con etimología popular: *śrh* = luchar, contender, con Dios como complemento. Una etimología más rigurosa daría: Dios Impera, de *śrh* = ser príncipe, señor, con Dios sujeto. El cambio de nombre retorna en 35,10 con evidente intención de atar cabos, pero sin explicación del sentido. Dillmann comenta: luchar con Dios es el destino de todo hombre, especialmente de Israel. 'Hombres': por ahora Esaú y Labán. Usar 'dioses y hombres' como merismo, expresión de totalidad, y no como antítesis, es extraordinario en el AT: véase el caso de Jue 9,9.11.13. Es buen agüero para la pelea pendiente con Esaú.

30. El texto más parecido se lee en Jue 13,16-18:

> El ángel del Señor le dijo... no probaré tu comida. 17 Manoj le preguntó: - ¿Cómo te llamas, para que, cuando se cumpla tu promesa, te hagamos un obsequio? El ángel del Señor contestó: - ¿Por qué me preguntas mi nombre? Es Misterioso...22 Vamos a morir porque hemos visto a Dios.

'Nombre': preguntar por el nombre no es indagar la naturaleza o el oficio, sino preguntar por la persona, buscar su identificación personal, para poder invocar o llamar e instaurar la interlocución. Moisés pide ver el rostro y escucha el nombre pronunciado por el Señor mismo (Ex 33-34).

31. 'Cara a cara': Ex 33,11 Dt 34,10. La imposición de un topónimo como en 28,19 y 32,3.

32. 'Cojeando': 'como si lo tortuoso, que antes se adhería al espíritu del taimado, se hubiera salido ahora al cuerpo' (Ewald).

En el contexto.

El tema de la bendición nos invita a acercar el capítulo 27. Al hacerlo, aparecen otras correspondencias que me parecen significativas en una lectura de conjunto. La ceguera del padre era como una oscuridad que el taimado Jacob explota; en la oscuridad indefensa de Jacob sucede el asalto. Jacob aliado con Rebeca contiende con Esaú protegido por su padre; ahora Jacob tiene que luchar 'a solas'. Cuando Isaac le preguntó quién era, Jacob usurpó el nombre de Esaú; ahora le preguntan su nombre y se lo cambian. Jacob consiguió con fraude la bendición paterna; ahora consigue con su esfuerzo la bendición del personaje misterioso y sobrehumano. Pero hizo trampa, echó una zancadilla; ahora le echan una llave y

quedará cojo. Al final del cap. 27 se abate el odio de Esaú y el juramento de venganza, ahora amanece y Jacob se dispone a afrontar a su hermano.

En consecuencia, Jacob ha visto a Dios y ha salido con vida, Dios lo ha tocado y cojea. Termina la etapa de las trampas, de *y'qb*, comienza la etapa de Israel, padre de un pueblo. El pueblo de Israel que ha de aprender a luchar con Dios, a retenerlo y soltarlo: el auténtico Israel. Dios, el ignoto con quien pelear. Gran *símbolo* de una profunda experiencia religiosa. Los que lo han leido como cifra de la lucha del pueblo con su Dios, generación tras generación, hasta que amanezca, creo que han acertado.

Como testimonio de interpretación judía cito unos párrafos del comentario (resumido en la edición inglesa) de Benno Jacob:

> 'Ese nombre contiene una vocación y un futuro para él y sus descendientes. La Biblia interpreta el nombre de Israel: el que lucha con Dios y lucha de Dios. Ante todo se aplica a Jacob, que luchó con un ser sobrehumano, hasta la aurora, sin ser vencido. Quien persiste en luchar durante la noche merece semejante nombre. También era una lucha de Dios. Dios, lo divino en Jacob, ha luchado y vencido. Jacob ha logrado fuerza y perseverancia al percibir algo divino en sí, que ni debe ni puede ser vencido. Sintió la vocación divina para ser el tercer antecesor de un pueblo de Dios que habrá de pelear las 'guerras de Dios'. Lucha por Dios, con la ayuda de Dios. El nuevo nombre remueve la interpretación maligna de Jacob en 27,36; es además el triunfo del espíritu sobre la naturaleza y el temperamento innato.
> Jacob lo ha comprendido. Que 'el sol salía' significa un nuevo día: una nueva vida amanece para él después de la lucha nocturna. Penuel es el escenario de una regeneración espiritual, a pesar de su muslo derrengado. Ahora está preparado a encontrarse con Esaú: como ha visto a Dios cara a cara, podrá mirar a la cara de su hermano. Debilitado en el cuerpo, se ha vuelto psicológicamente invencible. Las dos cosas le han sucedido al hombre de Dios: armado caballero maravillosamente' p 224.

Como testimonio cristiano, el arranque es Jn 1,43-51. Jacob empezó a ser el primero y el auténtico Israel. En su estirpe viene un 'israelita auténtico', Natanael (= Don de Dios), que es puro *yiśra'el*, 'sin mezcla de dolo' = *'eqeb - y'qb*. Que por eso reconoce a su rey cuando se le abren los ojos: 'Tú eres el rey de Israel'. El que 'verá subir y bajar mensajeros ángeles de Dios' por la rampa que une cielo y tierra, que es Jesús.

Una representante del Israel auténtico, llamada María, al reconocer a 'su señor' pronunciando su nombre 'María', intenta retenerlo, y él le dice 'no me retengas = suéltame'. Era un amanecer anticipado, como aurora indecisa del nuevo y definitivo día. Jn 20,11-18. Véase el comentario de J, Mateos y J. Barreto.

Como si hiciera falta empeñarse primero en la lucha y después soltarlo, para llegar al puro descubrimiento: 'Os conviene que yo me vaya' (Jn 16,10). Véase el artículo citado de D. Cerbelaud.

Ruperto observa cómo lucha Jacob con Dios para no dejarlo marcharse. Lo mismo hará Israel a lo largo de la historia: Cuando Dios, airado o asqueado, intenta marcharse, algún intercesor retiene a Dios.

'Así fue retenido Dios en larga pelea, y no se vio suelto hata que bendijo a Jacob, hasta que el legislador cumplió sus bendiciones, otorgando la bendición por la que son benditas todas las naciones... Con plena verdad Dios bendijo a Jacob cuando Cristo, nacido de su linaje, tomando carne, anuló la vieja maldición y después de la pasión derramó la bendición doble, es decir, la gracia del Espíritu Santo'.

Ruperto añade otras lecturas simbólicas (tipológicas). Menciona la lucha por alcanzar y retener el sentido de la Sagrada Escritura. Y aludiendo a varios pasajes del Cántico (8,1s. 6,5 3,4) concluye: 'Dulce pelea, más grata que cualquier paz'.

De los autores modernos es digno de citarse el comentario de Delitzsch:

'En los catorce años de servicio de Jacob en Aram nació corporalmente Israel; en la noche de la pelea de Jacob con el Señor nació espiritualmente Israel. Fruto de aquella pelea fue no sólo el nombre del pueblo de Dios, sino, con el nombre, la definición de su ser íntimo y de la ley de Dios en su historia. El ser de Israel es naturaleza santificada: santificada en cuanto que Israel, bajo la ira de Dios frente al pecado, adherido a su naturaleza, retiene, gracias a la súplica de la fe, la gracia de la bendición de Dios. La ley de la historia de Israel es que Dios una y otra vez se presenta a Israel como juez, e Israel sale del juicio cribado y purificado, mientras el poder de su muslo queda derrengado. Israel no vence como otros pueblos; vence cuando llorando y suplicando doblega a Dios. Así queda patente que no vence por sí mismo, sino por la gracia de Dios.
Qué diversa la pelea que en el Nuevo Testamento constituye el anticipo de la pelea de Jacob: la pelea de Getsemaní... Allí el descendiente de Abrahán en la cumbre de la plenitud pelea con Dios gritando y llorando (Hb 5,7). No se trataba allí simplemente de santificar una naturaleza que había perdido su poder, sino de una regeneración de esa naturaleza a través de la muerte. Aquí no se trataba simplemente de conseguir luchando una bendición de primogénito, fundamento de un pueblo santificado. Se trataba de recobrar la bendición primigenia, perdida por el pecado, como bendición inicial de una humanidad renacida; se trataba de no soltar la justicia de Dios hasta que no despuntase la aurora de la gracia y amaneciese el sol del amor. Se ha cumplido. Al sol que alumbra a Jacob detrás de Penuel corresponde ahora el sol del día de la resurrección'.

La referencia de Delitzsch a Getsemaní es, que sepamos, original, sin antecedentes. Se apoya en Hb 5,7, el cual se refiere al episodio de Gn 32 a través de la versión de Os 12,5:

Hb 5,7 El, en los días de su vida mortal, ofreció oraciones y súplicas, a gritos y con lágrimas, al que podía salvarlo de la muerte. Y fue escuchado.

Os 12,5 Lloró y alcanzó misericordia.

Los dos textos transforman la pelea en una súplica insistente, apasionada, doliente. Tiene razón Delitzsch al decir que de la primera sale Jacob como padre espiritual de un pueblo: 'te llamarás Israel'; de la segunda sale Jesús como causa de salvación eterna para todos los que obedecen a él'.

Mi colega Pierre Proulx, sin dependencia de Delitzsch, me sugiere el mismo paralelo o anticipo de Getsemaní, a través de los evangelios. En efecto, vamos a

seleccionar Lucas, en su versión amplia. Se discute la autenticidad crítica de los versos 43-44: el cotejo de autoridades da como resultado un empate. Es decir, son muchos y muy importantes los manuscritos con y sin ambos versos. Aquí vamos a leer el texto amplio, que se ha hecho tradicional en la espiritualidad. Pero corrigiendo una deformación introducida por muchos predicadores: y es que el ángel que lo conforta no aparece después de la 'agonía', sino antes. La palabra 'agonía' y el verbo correspondiente significan lucha, pelea. Lucas es el único evangelista que emplea el sustantivo; el verbo lo comparte con Juan. Pablo y los discípulos usan el sustantivo *agon* y el verbo *agonizai* con cierta frecuencia, varias veces como imagen deportiva. Esto supuesto presento una traducción consecuente de Lc 22,42-44:

El se arrancó de ellos, alejándose como un tiro de piedra, y se puso a orar de rodillas diciendo:
- Padre, si quieres aparta de mí esta copa; con todo, que no se realice mi designio, sino el tuyo.
Se le apareció un ángel del cielo que le infundió fuerzas, y entrando en combate, oraba con más insistencia. Le chorreaba hasta el suelo un sudor como goterones de sangre.

Repasemos algunas correspondencias entre ambos episodios. Es de noche; Jacob y Jesús se apartan de los suyos y quedan solos. Jesús se tiene que enfrentar con la voluntad del Padre, como para imponer la suya: 'si quieres, aparta', pero cede. Su fuerza es someterse y aceptar. Entonces, por acción celeste, se le redoblan las fuerzas y entra en la pelea, sin soltar a Dios, urgiéndolo más y más con la fuerza tenaz de la oración. La pelea provoca un sudor como de sangre. Jesús conoce al contendiente y lo llama Padre. Cuando se levanta de la lucha todavía no amanece: todavía domina 'el poder de las tinieblas' (v. 53).

Nota. El verbo en el v. 43 para 'dar fuerzas' es *eniskhyo*, el mismo empleado por Os 12,4-5 y Gn 32,29 en la versión griega. Para 'pelear' no se emplea en Gn 32 *agonizein*, sino *palaiein* (cf. 'palestra').

RECONCILIACION

Texto

33,1 Alzó Jacob la vista y, viendo que se acercaba Esaú con sus cua-
trocientos hombres, repartió sus hijos entre Lia, Raquel y las dos
criadas. 2 Puso delante a las criadas con sus hijos, detrás a Lia con
los suyos, la última Raquel con José. 3 El se adelantó y se fue pos-
trando en tierra siete veces hasta alcanzar a su hermano. 4 Esaú co-
rrió a recibirlo, lo abrazó, se le echó al cuello y lo besó llorando.
5 Después, echando una mirada, vio a las mujeres con los hijos y pre-
guntó:

- ¿Qué relación contigo tienen éstos?

Respondió:

- Son los hijos con que Dios ha favorecido a tu siervo.

6 Se le acercaron las criadas con sus hijos y se postraron; 7 después
se acercó Lia con sus hijos y se postraron; finalmente se acercó José
con Raquel y se postraron.
8 Le preguntó:

- ¿Qué significa toda esta caravana que he ido encontrando?

Contestó:

- Es para congraciarme con mi señor.

9 Replicó Esaú:

- Yo tengo bastante, hermano mío; quédate con lo tuyo.

10 Jacob insistió:

- De ninguna manera. Hazme el favor de aceptarme estos presen-
tes. Pues he visto tu rostro benévolo y era como ver el rostro de Dios.
11 Acepta este obsequio que te he traido: me lo ha regalado Dios y
es todo mío.

Y, como insistía, lo aceptó. 12 Después propuso:
- ¡En marcha! yo iré a tu lado.
13 Le replicó:
- Mi señor sabe que los niños son débiles, que las ovejas y vacas están criando: si los hago caminar una jornada, se me morirá todo el rebaño.
14 Pase mi señor delante de su siervo; yo procederé despacio al paso de la comitiva que va delante y al paso de los niños, hasta alcanzar a mi señor en Seir.
15 Esaú dijo:
- Te daré alguno de mis hombres como escolta.
Replicó:
¡Por favor, no te molestes!
16 Aquel día Esaú prosiguió camino de Seir
17 y Jacob se trasladó a Sucot, donde se construyó una casa e hizo establos para el ganado. Por eso se llama el lugar Sucot.

Comentario

1-4. Tras la pausa nocturna, tomamos de nuevo el hilo hacia adelante. Esaú se acerca con su banda, Jacob se acerca con su caravana; Jacob se adelanta, Esaú corre a recibirlo. Tal es el esquema cuaternario de montaje. En la realización el narrador presenta el primer movimiento en cuanto visto por Jacob (como si la cámara estuviera en sus ojos); lo que ve provoca la última medida defensiva urgente, que concierne a hijos y mujeres. El tercer movimiento, de Jacob, se modera con las siete postraciones: es el homenaje de un siervo o vasallo a un jeque o señor. El cuarto movimiento se apresura en cinco verbos que expresan la emoción del momento. Es el abrazo de la reconciliación. Otro narrador habría terminado el relato aquí.

5-11. Nuestro autor continúa con un diálogo porque le queda algo importante por decir. Lo primero es el homenaje sucesivo de cada mujer con sus hijos. El verbo *hštḥw*, que hemos seleccionado y subrayado en el oido desde el cap. 27, suena aquí cuatro veces: una para las siete 'postraciones' de Jacob, tres para las de las mujeres con sus niños. Se invierten los términos y se deshace el maleficio; con la humildad se doblega el rencor de Esaú.

Lo segundo son los regalos: Jacob ofrece, Esaú rehusa, Jacob insiste, Esaú acepta. El forcejeo podría ser convencional; pero aquí tiene suma importancia la aceptación, que el don sea acepto. Es prueba de reconciliación. Hay que releer la palabra 'obsequio' en el v 11, que es en hebreo *beraka*. Hasta ahora los llamaba 'presentes, regalos' = *minḥa*. Pero el último momento reserva una palabra que nos suena: *beraka*. En hebreo *brk* es desear un bien a otro que no lo ha conseguido aún, o felicitarle porque lo ha obtenido, o agradecerle el beneficio que nos ha hecho; y *beraka* puede ser el don que expresa el reconocimiento o agradecimiento. El que robó la *beraka* bendición ofrece ahora una abundante *beraka* obsequio. Y Esaú lo acepta. Se rompe el maleficio y se cierra el ciclo del rencor.

Esaú ha cambiado. El autor lo dice con tres expresiones: *ḥnn, rṣh, pny, 'lhym.*

a) Como Dios muestra al hombre su favor, *ḥnn* - es título suyo *'el ḥannun-*, así lo mostrará su hermano: 32,6 33,5.11 y 33,8.10.15. En el segundo grupo se lee un 'por favor, hazme el favor' enfático. Recordemos tres proverbios que usan dicho verbo:

Prv 14,21 Dichoso quien se apiada de los pobres.
14,31 Quien se apiada del pobre honra a su Hacedor.
19,17 Quien se apiada del pobre presta al Señor.

El favor, *ḥen* (de la raiz *ḥnn*) se opone a la protesta violenta, *ṣe'aqa* (27,34) a la ira y rencor, *śtm, hmh, htnhm* (27,41-45).

b) Esaú acepta: *rṣh*. Unico uso en Gn. Lo más frecuente es que el sujeto sea Dios.

c) 'Como ver el rostro de Dios'. Algunos cargan el acento en el sintagma con el valor de 'visitar'; o sea: como se visita a Dios, te he visitado y me has aceptado. Creo que tal interpretación no hace justicia al texto y al contexto. Jacob acaba de ver el rostro de Dios y ha salido con vida. Vimos cómo preparaba el narrador el descubrimiento de Jacob haciendo resaltar en 32,31s *panym* = rostro con la quíntuple repetición y la alternancia de las rimas. En 32,31s se dice *panim 'el panim* = cara a cara y se cambia el nombre de la localidad, Penuel. Ahora Jacob ve el rostro benévolo de su hermano y es como ver el rostro de Dios. Como si la reconciliación fuera nueva teofanía, a la que precediera la pelea de la humildad y los regalos. J. Kodell en el artículo citado y B. Jacob en su comentario han visto, aunque no explotado, la relación establecida por la repetición de la palabra *panim* en ambos episodios; relación ya señalada por Procksch.

33,10 es un verso capital sobre la fraternidad: el rostro de un hermano ofendido y reconciliado refleja el rostro de Dios.

12-17. Con todo, los hermanos se separan, como en otro tiempo Lot y Abrahán, para seguir cada uno su destino. Esaú parece sincero en su oferta 'yo iré a tu lado', *lenegdeka*, sin precedencias. Jacob declina la oferta y lo invita a ir por delante. Esaú insiste ofreciendo una escolta y Jacob no la acepta.

En clave de pueblo podemos comentar: Israel se separa de Aram y de Edom. Pero su viaje no ha sido en balde, pues ha tomado posiciones en algunos puntos de Transjordania: la frontera norte de Galaad, Penuel, Los Castros, Sucot. Estaciones de viaje que un día hospedarán a una parte de Israel.

¿Y A NUESTRA HERMANA LA IBAN A TRATAR COMO A UNA PROSTITUTA?

Transición.

Jacob ha penetrado ya en la tierra de Canaán, sin que el autor se detenga a fijar el momento. Sólo nos da dos indicaciones correlativas: en 33,17 se encuentra en Sucot = Cabañas, al otro lado del Jordán, donde se construye una casa y cabañas o establos para su ganado. Como si quisiera convertirse en pastor sedentario. En 33,18-19 se encuentra en la zona de Siquén, a este lado del Jordán, en lo que será un centro de vida israelítica. No sólo se encuentra allí, sino que toma posesión del terreno sacramentalmente, construyendo un altar: como Abrahán en 12,8 13,18 22,9; como Isaac en 26,25.

La comparación de los textos nos revela un curioso cambio de vocabulario: no se dice como otras veces *bnh mzbḥ* = construyó un altar, sino *nṣb mzbḥ* = erigió un altar. En el verbo *nṣb* resuena la terminología de Betel y de Galaad: 28,12 18.22 31,45.51. Podría tratarse de contaminación, pues el verbo *nsb* casa mejor con estela que con altar. Del cruce de 'construir un altar/erigir una estela' sale erigir un altar. El cruce podría estar motivado por la historia precedente de Jacob, pero no es seguro. También es curioso y significativo el cambio de nombre: Abrahán e Isaac dedicaban al altar 'al Señor', Jacob lo dedica a 'Dios, el Dios de Israel'.

Con este acto, un lugar tan importante como Siquén, queda colocado en la ruta patriarcal, las 'andanzas', como posesión anticipada de la tierra prometida. (En Is 19,19 encontramos las dos cosas, altar y estela, en territorio egipcio; es un texto muy tardío). Podemos leer seguidos estos versos de transición:

Texto

33,17 Jacob se trasladó a Cabañas donde se construyó una casa y cabañas para el ganado. Por eso se llama el lugar Cabañas.

18 Cuando Jacob venía de Padán Aram, llegó sano y salvo a la ciudad de Siquén, en tierra de Canaán, y acampó allí frente a la ciudad.
19 El terreno donde plantó la tienda se lo compró por cien monedas a los hijos de Jamor, padre de Siquén.
20 Allí erigió un altar y lo dedicó a Dios, el Dios de Israel.

Notas

La casa de Cabañas no será morada permanente, el altar de Siquén será recordatorio permanente. Los patriarcas han recorrido el país, también allende el Jordán, lo han sellado con su presencia y sus monumentos.

El v 19 muestra el cruce de lo familiar con lo étnico. *Bene ḥamor* es simplemente el nombre de un pueblo, ḥamorritas, como *bene yisra'el, bene qedem*, etc. Del nombre se pasa a un epónimo, cuyo hijo lleva el nombre de la ciudad, y ambos serán personajes de un episodio.

Una dilación

El lector espera que Jacob, una vez en el país de Canaán, se dirija cuanto antes a Betel, a la cita pendiente con el Dios de Betel, y de allí a la casa de su padre. Así se cerrará el ciclo. El texto bíblico detiene al lector con un relato al parecer extraño al hilo narrativo, aunque bien engarzado por los actores del episodio. ¿No encajaría mejor este capítulo detrás de 35,9-15.27-29? Si tomamos esos versos y los empalmamos con el final del cap. 33, el relato queda redondo. Ahora le sale una protuberancia que retrasa y deforma la figura. Dejando el capítulo donde está, el retorno a Betel y la muerte de Isaac (con algunas noticias genealógicas) cerrarán el ciclo de Jacob, dando paso a la historia de José.

El episodio es un relato de hermandad: Dina y sus hermanos.

M. Mesori-Caspi, The Story of Dina: Scripture, Reader and Midrash. *BMikra* 28 (1982/83) 236-255. S.A. West, The Rape of Dina and the Conquest of Shechem. *DD* 7 (1980/81) 144-156.

Leyendo tranquilamente el texto escuchamos dos motivos literarios conocidos: a) el problema de una mujer de la familia patriarcal, b) relaciones del patriarca con la población nativa.

En esos motivos y en el resto del texto aparecen algunos aspectos particulares. a) En los capítulos 12,20 y 26 recurría el motivo de la matriarca amenazada, es decir, la mujer legítima de Abrahán y la de Isaac corrían el peligro de ser raptadas y violadas por extranjeros. Aquí no es la matriarca, Raquel o Lia, sino una muchacha que de hecho es violada por el extranjero. b) Las relaciones de Abrahán e Isaac con los nativos fueron más bien pacíficas, sin que faltaran tensiones satisfactoriamente resueltas: p.e. el Faraón, Melquisedec, Abimelec, la compra del terreno. Aquí unas relaciones que comienzan en concordia, terminan en violencia, frustrando el proyecto pacífico del patriarca. En ambos motivos el

protagonismo pasa en este capítulo de padres a hijos; un cambio de generación que define una nueva era: no la mujer, sino Dina, la hija; no Jacob, sino los hijos.

Texto

34,1 Un día salió Dina, la hija que Lia dio a Jacob, a ver las mujeres
del país. 2 La vio Siquén, hijo de Jamor heveo, príncipe del país, la
agarró, se acostó con ella y la violó. 3 Cautivado por ella y enamorado de ella, cortejó a la muchacha.
4 Siquén habló a su padre Janor:

- Consígueme esa chica como mujer.

5 Jacob oyó que su hija Dina había sido infamada; pero, como sus
hijos estaban en el campo con el ganado, esperó en silencio a que volvieran. 6 Jamor, padre de Siquén, salió a visitar a Jacob para hablar
con él. 7 Los hijos de Jacob volvían del campo; cuando aquellos
hombres oyeron la noticia se enfurecieron, pues era una ofensa a Israel haberse acostado con la hija de Jacob; una cosa que no se hace.
8 Jamor habló con ellos:

- Mi hijo Siquén se ha encariñado con vuestra joven, dádsela en
matrimonio. 9 Así emparentaremos: nos daréis vuestras hijas, tomaréis nuestras hijas 10 y viviréis con nosotros. La tierra está a vuestra
disposición: habitad en ella, comerciad y adquirid propiedades.
11 Siquén dijo al padre y a los hermanos:

- Hacedeme este favor, que os daré lo que pidáis. 12 Señalad una
dote alta y regalos valiosos por la muchacha y os daré lo que pidáis,
con tal de que me la deis en matrimonio.
13 Los hijos de Jacob respondieron a Siquén y a su padre Jamor con
falsía, porque su hermana Dina había sido infamada. 14 Les dijeron:

- No podemos hacer lo que pedís, entregar nuestra hermana a un
hombre no circuncidado, pues es una afrenta para nosotros. 15 Accedemos con esta condición: que seáis como nosotros, circuncidando
a todos los varones. 16 Entonces os daremos nuestras hijas y tomaremos las vuestras, habitaremos con vosotros y seremos un solo pueblo.
17 Pero si no aceptáis circuncidaros, nos llevaremos a nuestra chica.
18 Pareció bien la propuesta a Jamor y a su hijo Siquén. 19 Y no
tardó el muchacho en ejecutarlo, porque quería a la hija de Jacob y
era la persona más importante en casa de su padre. 20 Fue pues Jamor con su hijo Siquén a la plaza y dirigió la palabra a los hombres
de la ciudad:

- Estos hombres son gente pacífica. Que habiten con nosotros
en el país, comerciando, pues la tierra a su disposición es espaciosa;
tomaremos sus hijas por esposas y les daremos las nuestras. 22 Sólo
que acceden a vivir entre nosotros y a ser un solo pueblo con esta
condición: que circuncidemos a todos los varones como hacen ellos.
23 Sus ganados, sus posesiones, sus bestias serán nuestras. Acceda-
mos y habitarán entre nosotros.
24 Todos los asistentes aceptaron la propuesta de Jamor y de su hijo
Siquén y circuncidaron a todos los varones (a los que asistían a la
reunión).
25 Al tercer día, cuando convalecían, los dos hijos de Jacob y her-
manos de Dina, Simeón y Leví, empuñaron la espada, entraron en la
ciudad confiada, mataron a todos los varones, 26 ejecutaron a espada
a Jamor y a su hijo Siquén y sacaron a Dina de casa de Siquén.
27 Los (otros) hijos de Jacob penetraron entre los muertos y saquea-
ron la ciudad que había infamado a su hermana: 28 ovejas, vacas y
asnos, cuanto había en la ciudad y en el campo se lo llevaron; 29 to-
das las riquezas, los niños y las mujeres como cautivos y cuanto había
en las casas.
30 Jacob dijo a Simeón y Leví:
- Me habéis arruinado, haciéndome odioso a la gente del país
(cananeos y fereceos). Si se juntan contra nosotros y nos matan, pe-
receré yo con mi familia.
31 Le contestaron:
- ¿Y a nuestra hermana la iban a tratar como a una prostituta?

Análisis crítico

a) Leyendo cuidadosamente el relato hebreo, ya que la traducción colma agujeros y lima asperezas, tropezamos varias veces con incoherencias gramaticales, sintácticas o de sentido. En cantidad superior a lo que sucedía en otros capítulos.

7. ¿Quién es el sujeto de *'aśa* = cometió? Por el sentido. Siquén; gramaticalmente queda lejos.

9. En 33,13 los hijos son pequeños, aquí son maduros. 'Nuestras hijas' supone varias familias casadas y con hijas casaderas en el clan de Jacob.

11. Siquén está presente sin haber venido a la visita. El sufijo femenino 'de ella' tiene el antecedente demasiado lejos.

13. La motivación con *'ašer* resulta muy áspera.

15. ¿Se exige la circuncisión de toda la población masculina o sólo la de Siquén?

24. La repetición final es redundante; la versión griega traduce otro texto.

27. El sujeto está incorrectamente introducido.

Algunas incoherencias coinciden con la presencia de Jamor o de Siquén en escena, cada uno con su interés personal.

b) Hay una serie de expresiones, especialmente legales, típicas de cuerpos legislativos posteriores o del narrador Sacerdotal (P):

1. 'Que dio a luz N': Gn 16,15 25,12

2. *naśi'*= jefe: Gn 17,20 23,6 25,16; típico de Nm y el final de Ez

7. 'infamia contra/en Israel': Dt 22,21 Jos 7,15 Jue 20,6
'no se hace': Gn 20,9 29,26; Lv frecuente.

9. Expresiones de Dt 7,3

10. 'adquirir posesiones': Gn 47,27 Nm 32,30 Jos 22,9.19.

15. 'Circuncida a todo varón': Gn 17,10 Ex 12,48 Lv 12,3

23. 'rebaños, posesiones, bestias': Gn 36,6.

Estos datos acumulados parecen indicar una elaboración intencionada del relato a la luz de leyes y exigencias posteriores. En cambio convence menos el juicio sobre supuestas incoherencias estilísticas. P.e. el cambio de lugar en 4-8 es una muestra de montaje alterno para describir la simultaneidad.

Crítica de fuentes

Desde Wellhausen y durante decenios muchos comentaristas explicaron el capítulo dividiéndolo en dos hilos narrativos atribuibles al Yavista y al Elohista:

J	1-3 5 7	11-12	14	19	25a	26		29b-31
E	4 6 8-10		13	15-18	20-24	25b.	27-29a?	

(sin señalar adiciones menores atribuidas a P).

Redacción sucesiva

Recientemente se prefiere otra explicación no ligada al presupuesto de dos hilos narrativos, sino deudora del modelo de sedimentación, que distingue estratos de elaboraciones sucesivas. Como exponente autorizado cito a Westermann. Distingue un relato patriarcal de familia (A), un informe sobre ocupación pacífica de la tierra por parte del pueblo (B), el autor final lo unifica y transforma en choque violento, según la legislación posterior (C).

(A) El relato patriarcal está concebido en términos puramente familiares: un príncipe local se enamora de una hija de Jacob, la pretende y pide en matrimonio. Le exigen fraudulentamente como condición que se circuncide; lo hace.

Cuando está convaleciente, los hermanos maternos de Dina matan a Siquén para vengar a su hermana. Comprende: 1-3.5-7.11.14.19.25-26.

(B) El informe habla del establecimiento de relaciones pacíficas entre israelitas advenedizos y habitantes del país, con vínculos matrimoniales y económicos. Comprende: 9.10.15-16.18.21-24. Es un informe del tiempo de la sedentarización, reelaborado más tarde con terminología legal.

(C) El autor del texto actual, un escritor consciente y responsable, utiliza el relato antiguo como cauce narrativo, inserta el informe que transforma el asunto familiar en nacional y le impone el carácter violento, sugerido por el relato primitivo y contrario al informe intermedio.

La hipótesis del informe (B) tiene un punto débil, y es que toma a la letra una frase de Jamor en el concejo 'son gente pacífica', descuidando el dato fundamental de que todo se basa en el engaño de los hijos de Jacob. Las intenciones pacíficas son una mentira para disimular el plan de venganza violenta. En cambio es innegable la presencia de dos esferas: la familiar y la nacional; hecho que hemos observado en relatos precedentes. Relaciones del pueblo de Israel con poblaciones nativas se proyectan en un relato patriarcal, ofrecido como arranque y justificación o ejemplo. También es cierta la presencia de una terminología legal en el relato. ¿Hay que explicarlo según el modelo de sedimentación sucesiva?

Análisis literario

Otro enfoque da al estudio, después de repasar los precedentes, P. Kevers: Etude littéraire de Genèse 34. *RB* 87 (1980) 38-86. Es un estudio muy bien conducido en tres fases: análisis literario, análisis de la forma, tema del relato en el contexto cultural de matrimonio y connubio. Con convergencia de resultados, ilustrados en abundantes esquemas, muestra la unidad sustancial del relato del v 1 al 26. Sólo considera adiciones 13b con 27b, ditografía el final de 24; opera en 25 la importante eliminación de *šny šm'wn wlwy*, con lo que desaparecen 'los dos... Simeón y Leví' y quedan simplemente 'los hijos de Jacob'. Comparando ese texto con otros de culturas afines por situación o costumbres, muestra que es normal la superposición del asunto familiar y el colectivo.

El saqueo de 27-29 y los comentarios de 30-31 son adiciones.

Considero esta explicación más simple y convincente que las demás, aun cuando no se deben disimular las dificultades sintácticas del relato. Teniendo en cuenta todo lo anterior, a mi me toca explicar el texto también con las adiciones que lo comentan.

Comentario

La escena es una ciudad, quizá fortificada, y su territorio circundante, de siembra y pastos. En una zona marginal se instala un clan de pastores seminómadas y nacen relaciones pacíficas. El rey o jefe de la ciudad lleva nombre o título de animal, *ḥamor* = Asno, como otros jefes de entonces: p.e. *naḥaš* = Serpiente de Amón, *'eglon* = Novillo de Moab, *'oreb y ze'eb* = Cuervo y Lobo de Madián, etc. Su hijo, quizá heredero, lleva el nombre de la ciudad, Siquén, = *šekem* = espalda, hombro, ladera. El escenario había sido visitado por Abrán, según 12,6, y los hermanos de José pastorearán allí, 37,12-14. Puede consultarse E. Klengel, Zwischen Zelt und Palast. Viena 1972.

1. La acción arranca de la curiosidad inconsciente de la joven hija de Jacob, Dina; la única hija. A una muchacha de pastores nómadas le interesan las mujeres de la ciudad. Muchos siglos más tarde (con demasiado retraso) amonesta Ben Sira:

Eclo 42,11 Vigila a tu hija doncella
para que no te acarree mala fama,
comentarios de la ciudad, desprecio de la gente
y burlas de los que se reúnen en la plaza...
12 No exhiba su belleza ante cualquier hombre
ni trate familiarmente con las mujeres.

La construcción del verbo *ra'a* con preposición *be-* indica una observación atenta, casi una inspección.

2. Un joven noble de la ciudad, presentado con precisión, 'la ve, la agarra, se acuesta con ella, la viola'. Es una acción fulminante, caprichosa, irreflexiva, violenta. ¿Al estilo cananeo? El autor no comenta; pero véanse Gn 15,16 y Lv 18, 18.

3. El deseo satisfecho enciende un amor fuerte, apasionado, decidido. Lo contrario del esquema de Amnón y Tamar, que pasa de la satisfacción al aborrecimiento. El joven la corteja, 'le habla al corazón'; el autor no se detiene a describir la reacción de Dina, la maneja como personaje pasivo (Os 2,16 menciona la repuesta de la mujer a los requerimientos del marido). El lenguaje amoroso es denso en el relato: *'hb* = amar, *dbq* = adherirse, encariñarse, *dbr 'l lb* = cortejar, *lqḥ l'šh* = tomar por esposa, *ḥšq* = enamorarse, aficionarse, *ḥpṣ* = querer: 3.4.8.19.

¿Redime el amor la ofensa? En la apreciación de Siquén y Jamor parece que sí. El autor no va a desarrollar aquí una historia de amor. Está al fondo la conducta de Jacob con Raquel, conducta impulsiva pero respetuosa y paciente.

4. Toca al padre pedir la mano, si está presente. Así lo hizo Abrahán, por medio de su criado Eliezer, para su hijo Isaac. *'Casar una hija es gran tarea; pero dásela a un hombre prudente'* Eclo 7,25. Con esta intervención, el asunto pasa de los jóvenes a los padres.

5. El relato avanza en montaje de piezas alternas, indicando la simultaneidad de las acciones. Jacob se entera, espera; Jamor se pone en camino; los hijos de Jacob vuelven del campo; se encuentran todos. Es inesperada la inhibición de Jacob:

como si quisiera celebrar un consejo de familia, o sentirse apoyado por sus hijos cuando reclame:

> Son saetas los hijos de la juventud:
> dichoso el hombre que llena con ellos su aljaba:
> no quedará derrotado cuando pleitee
> con su adversario en el tribunal. Sal 127,4-5

El verbo *tm'* = infamar, contaminar, es típico de la ley y el culto: Lv, Nm, Ez; Dt 24,4 lo usa para el caso de una mujer dos veces repudiada por tener 'algo vergonzoso'. Quizá en nuestro texto el verbo suene con dos valencias: contaminada por haber sido violada, una mujer de la familia escogida, por un extranjero. Se explica en el v 7.

6. Es lógico que el padre del ofensor tome la iniciativa de la visita. Que el rey o gobernador de la ciudad vaya a visitar al beduino es acto de deferencia: recuérdese el caso de Abimelec e Isaac al final del cap. 26.

7. Cuando los hijos de Jacob llegan y se enteran del suceso, tienen una primera reacción de cólera e indignación. Pero no tienen tiempo de traducirla en obras porque en ese momento se presenta Jamor. El texto justifica la indignación: 'es una infamia/ofensa contra Israel, una acción prohibida'. Un juicio ético severísimo al que se mezcla el orgullo nacional. *Nebela beyiśra'el* es una infamia en/contra Israel, la cometa un extranjero o un israelita (Dt 22,21 Jos 7,15 Jue 20,6). El modo de expresarse supone la existencia de Israel, incluso contrapuesto a otros pueblos, y no responde a la situación patriarcal.

Más genérico es 'no se hace, no se debe hacer': lo hemos leido en 20,9 aplicado por Abimelec a la conducta de Abrahán (la mentira acerca de Sara), y en 29,26 dicha por Labán a Jacob: 'eso no se hace en nuestro lugar'. Esta última resonancia es aquí más sugestiva, porque Jacob impulsivamente quiso quebrantar los usos del lugar extranjero.

8. Comienzan las negociaciones, que van a ocupar buena parte del capítulo y se van a desarrollar al nivel superior de los dos jefes, Jamor y Jacob. (Para negociaciones, véase el cap. 23).

Los hermanos funcionan como un consejo; sólo que esta vez tomarán ellos la iniciativa, según aquello del Cantar:

> Ct 8,8 Nuestra hermana es pequeñita...
> ¿Qué haremos con nuestra hermanita
> cuando vengan a pedirla?
> Si es una muralla,
> le pondremos almenas de plata;
> si es una puerta,
> le pondremos planchas de cedro...

Por un descuido del autor, Siquén no vino con su padre, aunque se encuentra en el lugar del trato. Los intereses de padre e hijo son diversos, aunque no encontrados: es lógico que los planteamientos difieran.

9-10. El padre toma el incidente personal del hijo como ocasión para una propuesta de interés ciudadano. En otros términos, engloba el caso particular en un proyecto político (pueden verse los paralelos aducidos en el citado artículo de Kevers). Les ofrece establecer relaciones matrimoniales mutuas y múltiples y libertad de movimientos en el territorio para sus actividades económicas. No quiere decir que se vayan a dedicar a la labranza (véase la oferta semejante del Faraón a la familia de José, en el cap. 47).

Una política de exogamia hará crecer y robustecerá la población, una economia complementaria favorecerá a todos. ¿Una oferta o una tentación? El enamoramiento del hijo es mero trampolín. Hay un silencio piadoso y calculado sobre algo que todos saben, el delito del príncipe. Jacob callaba, los hermanos se indignaron, Jamor lo tapa con un sencillo 'se ha enamorado'. Si los nómadas aceptan la oferta, la culpa quedará reparada y habrá sido una 'felix culpa'.

El lenguaje que el narrador presta a Jamor no permite al público israelita escuchar neutralmente. Me refiero al público de épocas que conocen la legislación restrictiva del Deuteronomio 7,3.6:

> No emparentarás con ellos (*htḥnn*), no darás tus hijos a sus hijas ni tomarás sus hijas para tus hijos... Porque tú eres un pueblo consagrado al Señor tu Dios; él te eligió para que fueras, entre todos los pueblos de la tierra, el pueblo de su propiedad.

Antes de estas prescripciones, que sepamos, los relatos patriarcales muestran una preocupación parecida en lo que respecta a las mujeres de Isaac y Jacob, que han de pertenecer a la familia. Rebeca sufría por las nueras cananeas o hititas (26,34s 27,46). ¿Vale para los yernos lo que vale para las nueras? ¿También las hijas se han de casar dentro de la familia? Dina es el primer caso en la historia patriarcal y como tal puede sentar precedente. Las hijas de Lot se desgajan del tronco patriarcal.

Los hermanos traducirán en una frase breve la propuesta de Jamor: 'seremos un solo pueblo', una gran familia (16.22). De la fusión de los vecinos de Siquén con la familia de Jacob se formará un pueblo nuevo, único. No importa averiguar qué parte será más vigorosa en sus caracteres. Si durante una generación sucederá a escala de grupo lo que se dice del matrimonio, 'serán una sola carne', en las generaciones siguientes sucederá la fusión. ¿Es deseable? Resulta que Jamor, al extender y ampliar la petición del hijo, la ha hecho menos aceptable para los hermanos de Dina y descendientes de Jacob. No van a seguir el camino de Esaú, cuya descendencia se mezcla con hititas y cananeos. En la visión patriarcal y en la visión tardía, el pueblo de Israel tiene que defender su identidad.

11-12. Siquén va a lo suyo. Consciente de una culpa, quiere repararla casándose con la chica, ofreciendo la dote y regalos de boda que le exijan. Que no tengan miedo en pedir, con tal de que se la den por esposa. No es alarde de riqueza, sino

declaración de amor. La legislación del Deuteronomio y del Exodo prescriben lo siguiente:

Dt 22,28 Si uno encuentra a una joven soltera, la agarra y se acuesta con ella y los sorprenden, el hombre que se acostó con la joven dará a su padre cincuenta siclos de plata y tendrá que aceptarla como mujer por haberla violado; y no podrá despedirla en toda su vida.

Ex 22,15-16 Cuando alguien seduzca a una muchacha soltera y se acueste con ella, pagará la dote y la tomará por mujer. Si el padre de la muchacha no quiere dársela, él pagará la dote que se da por las vírgenes.

Puede consultarse el comentario jurídico de A. Tosato, Il matrimonio israelitico. Roma 1982, pp 135-139. Textos de otras legislaciones o derechos consuetudinarios en el citado artículo de Kevers.

Eso se manda en tiempos posteriores y al interno de Israel, no se sigue que valga para tiempos antiguos y para extranjeros. Con todo, la igualdad o semejanza de vocabulario nos dicen que el narrador de Gn 34 tiene presente la legislación (cuya fecha no conocemos con exactitud ni con aproximación; no es lo mismo la fecha de codificación que la fecha originaria de una ley). Siquén quiere casarse con ella y ofrece más de cincuenta siclos de plata. Pero ¿se puede comprar el amor?

Ct 8,7 Si alguien quisiera comprar el amor
con todas las riquezas de su casa,
se haría despreciable.

Por algo ha 'cortejado' primero Siquén a la muchacha.

13. La oferta calculada del padre, la oferta sin cálculo y el ansia incontenible del hijo, inducen a los hermanos a concebir un plan perverso. (Podemos imaginar que los hermanos se apartan a deliberar a solas. El autor no se detiene en esos particulares, se salta el tiempo intermedio). Contestan los 'hijos de Jacob' o uno en nombre de todos, sin contar con el padre, como se verá al final. Contestan respondiendo a la afrenta con el fraude. Se refieren a la acción individual del hijo, pues el verbo 'afrentar, infamar' está en singular.

Usan el verbo *tm'* (véase v 5), que sugiere la idea de 'profanación'. Se profanan objetos sacros, el templo o santuario, el nazireato consagrado, la tierra de Dios, las ermitas idolátricas, etc. El verbo, usado tres veces en el relato (5.13.27) interpreta el acto de Siquén como profanación: Dina pertenece al pueblo santo.

El narrador no dice por ahora en qué consiste el dolo, con lo cual aguza la curiosidad del lector.

14-17. Los hermanos renuncian generosamente a la oferta pecuniaria para dar más peso a la exigencia de prácticas tribales: la circuncisión. (Vale más el rito que riquísimos regalos, parece sugerir el autor). No se presenta como rito religioso sino como uso diferencial y característico de un grupo social. La circuncisión será el paso, 'la iniciación' para incorporarse a la nueva familia. Lo contrario sería una afrenta= *herpa* (véase Jos 5,9). La propuesta se bifurca en el caso individual del pretendiente, Siquén, y la práctica general de los varones de la ciudad, respondiendo a la doble propuesta, de Siquén y de Jamor. Salvo una distracción en el v 6, el narrador sabe separar y juntar sus dos temas.

Sobre la circuncisión cita una fórmula legal característica. El resultado será que 'seremos un solo pueblo'. A la primera lectura sabemos que estas palabras esconden engaño:

Prv 26,24s El que odia habla disimulando,
mientras por dentro medita engaños;
aunque suavice la voz no le creas,
que lleva dentro siete abominaciones.

En lecturas posteriores escuchamos una ambigüedad irónica: seremos un solo pueblo porque quedaremos nosotros solos cuando os hayamos eliminado.

Hay que hacer un esfuerzo para apreciar un silencio narrativo. Hasta ahora Dina sólo ha realizado una acción, salir a curiosear; podemos suponer que ella ha informado a sus padres de lo sucedido. Las negociaciones sobre ella no cuentan con ella. (Quizá se pudiera añadir esta historia a la cuaterna comentada en Ph. Trible, Texts of Terror. Philadelphia 1984; que trata de Hagar, Tamar, la concubina de Jue 19s y la hija de Jefté).

18-19. El joven se sometió al rito sin tardanza, de enamorado que estaba. Hace bien el narrador en mostrar con este detalle la pasión del joven. Pero incurre en falta contra la lógica narrativa: apenas circuncidado, ¿podía acudir con su padre a la asamblea? El narrador pudo dejarlo en casa convaleciendo, pero tenía mucho interés en juntar a padre con hijo en el proceso de las negociaciones. Suprimiendo 'y su hijo Siquén' en 20 y en 24, se allanaría la dificultad.

21-23. Es una muestra condensada de alocución retórica, de oratoria política. No debemos tomar a la letra las afirmaciones, sino enmarcarlas en el intento del orador. Para conseguir la aceptación de la asamblea, tiene que presentar y subrayar los aspectos favorables. Por lo demás, Jamor se lo ha creído todo: ha visto a los extranjeros dispuestos a perdonar la ofensa, incluso renunciando a ventajas económicas. Puede decir que no son peligrosos, sino 'pacíficos'. ¿Será un perjuicio su presencia? - No, porque nuestro 'territorio es dilatado'. Anudaremos relaciones matrimoniales, que es otra ventaja. Finalmente, al incorporarse ellos a nuestra comunidad -no al revés-, todo lo que traen pertenecerá a la comunidad ciudadana. Pues son ellos los advenedizos, los que se asientan en nuestro territorio, los que se incorporan a nuestra ciudad. Nos traen sangre nueva y riquezas. Sólo ponen una condición: que nos circuncidemos todos los varones, como hacen ellos.

24. La propuesta es aceptada por unanimidad y ejecutada rápidamente. Aquí terminan las negociaciones y queda preparado el plan de los hijos de Jacob, del que serán protagonistas, en el texto actual, dos hermanos maternos de Dina: Simeón y Leví.

La última frase del verso es pura repetición y por ello sospechosa. El griego traduce como si tuviera un texto *'et baśar 'orlatam'* = el prepucio, o lo hubiera tomado p.e. de Gn 17, donde sale cinco veces. Si se mantiene, es una limitación de 'varones': a saber, los que asisten por derecho a la asamblea o concejo, los responsables. No me parece probable, porque excluiría a todos los mozos, a siervos y empleados.

25-26. Sobreviene el desenlace. Otra vez se juntan la línea individual y la colectiva. Al comenzar por la colectiva, el eje y el principal responsable se reservan para el final, con mención nominal. Los hermanos de Dina, o los hijos de Jacob, hacen de la afrenta de su hermana un casus belli. ¿Por qué?

En rigor el delito ha sido individual y podía repararse con la oferta razonable y aun generosa del culpable. Dina sería la mujer de un jefe cospicuo en Canaán. Los hermanos piensan que la afrenta sólo se lava con sangre. - En tal caso bastaría ejecutar al culpable. Pero ¿lo consideraban posible? ¿Podían solicitar de Jamor y su asamblea una especie de extradición del culpable para ser juzgado, condenado y ejecutado? Recuérdese el caso de los culpables de Gaba de Benjamín, en Jue 19-20.

Si la solución violenta individual no es factible, entonces será mejor seguir la línea introducida por Jamor, haciendo del caso particular un casus belli. Ha sido Jamor, no ellos, quien ha extendido el alcance del caso.

Así sucede en nuestro relato que un asunto limitado y particular, aunque se trate de un hombre 'principal' en la corte, desencadena una acción militar (como el rapto de Helena la guerra de Troya). El pequeño grupo de seminómadas no puede enfrentarse en lucha abierta con una ciudad defendida: han de recurrir a una estratagema militar. La exigencia de circuncisión colectiva funciona como estratagema, comparable a otras del AT. Y el rito se tiñe de tonalidad sombría. Un rito medianamente sangriento de iniciación, que marcaría la incorporación a la nueva comunidad, se convierte en señal y anticipo de muerte: precisamente en el miembro que cometió la ofensa. (Compárese con la circuncisión liberadora de Ex 4,24-26). Circuncidados, quedan consagrados a la muerte; un poco de sangre preludia la cruenta matanza.

Dicen unas cláusulas de la ley de la guerra, Dt 20,13-14:

> '... pondrás sitio a la ciudad y, cuando te la entregue el Señor, pasarás a cuchillo a todos sus varones. Las mujeres, los niños, el ganado y demás bienes de la ciudad los tomarás como botín'

(Otros paralelos se pueden leer en Kevers a.c. p 59). La diferencia es que la ley del Deuteronomio vale para el caso en que la ciudad 'no acepte la propuesta de paz, sino que mantiene las hostilidades', condición que no se da aquí. Además la ley pertenece a otra época en su formulación. Pero la semejanza de vocabulario sugiere un influjo en la redacción del presente capítulo.

La guerra se articula en tres momentos: asalto o invasión, matanza, saqueo. El asalto está simplificado, pues se trata de una entrada con visos pacíficos, entre gente 'confiada' (véase la conquista de Lais por los danitas, en Jue 18,27). La matanza está simplificada en dos tiempos: la masa, los dos jefes. No es verosímil que dos jóvenes puedan acabar con todos los varones, por muy doloridos que se sientan; el narrador subraya simplemente el factor sorpresa y la ejecución total.

27-29. Saqueo. Son bastantes los autores que consideran estos versos adición: Lo consideran duplicado de lo anterior, segunda versión de la batalla; se fijan en el enlace torpe; sospechan ante la complacida y recargada enumeración. Ahora bien, el saqueo pertenece al esquema bélico, como lo prueban ejemplos abundantes; entre los que destaca Nm 31. Es claro que el saqueo no es duplicación de la matanza; a la cual se refiere el término *ḥalalim* (que no se debe corregir; véanse p.e. 2 Sm 1,22 Jr 41,9, y las catorce menciones en Ez 32). La copulativa que echamos de menos al comenzar el v 27 puede faltar por haplografía. Se añade el juego estilístico de la simultaneidad, conseguido por la ruptura de la cadena de *wayyiqtol*, introduciendo nuevo sujeto: unos salen, otros entran (exactamente como en 27,30 Jue 3,24). Salen Simeón y Leví con Dina, entran los (otros) hijos de Jacob. Si es adición, está bien integrada.

El saqueo se complace enumerando los bienes: nueve complementos directos. Sabemos que en cualquier enumeración es fácil añadir miembros. El narrador parece decir: renunciando a la compensación económica ofrecida por Siquén los hijos de Jacob han ganado mucho más.

¿35,5? Varios autores proponen leer detrás del v 29 uno que se habría desprendido a causa de varias inserciones: 35,5 'Emprendieron la marcha y un terror caía sobre las poblaciones vecinas, que no persiguieron a los hijos de Jacob'. Es plausible, el curso narrativo fluye y termina. Pero también hace sentido 35,5 detrás de 35,1-4, es decir, detrás del rito de purificación, antes de volver a Betel.

30-31. Dos versos macizos, que enfrentan dos valoraciones de lo sucedido: el padre, los hijos, (¿y el autor?).

a) El *padre* valora el hecho por sus consecuencias. Implícitamente asoma la política pacífica de los patriarcas Abrahán e Isaac, para los cuales Canaán era 'la tierra de sus andanzas', no botín de guerra. Los hijos han empuñado la espada, cosa que toca a Esaú (27,40). La violencia desata violencia, la venganza desencadena represalias, y ellos son pocos. Simeón y Leví y los demás, so pretexto de defender el honor de la familia, ponen en grave peligro la existencia de la familia 'acabarán conmigo y con mi familia'. Prescindiendo de consecuencias, ¿reprueba Jacob la acción en sí misma? (comprendo que la distinción es más nuestra que de él). El ha sido maestro de engaños, pero no para el asesinato o la matanza; además la etapa de las trampas terminó en Penuel.

b) Los *hermanos* piensan haber realizado un acto debido de hermandad vengando la ofensa de su hermana única. ¿Es cierto?, ¿es justo? No les interesa el dinero; por encima de todo hay que vengar la ofensa y salvar el honor de la familia. Una joven infamada infama la casa (véase Dt 22,20-21, donde la joven es culpable): si el padre no lo hace, toca a los hermanos lavar la afrenta de su hermana (recuérdese el caso, algo diverso, de Absalón y Tamar, 2 Sm 13).

Es una posición intolerante, que no admite la reparación pacífica y honorífica, terminada en boda. Es como la intolerancia del marido justamente ofendido contra su ofensor:

Porque los celos enfurecen al hombre
y no perdonará el día de la venganza;
no aceptará compensaciones
ni las querrá aunque aumentes la oferta   Prv 6,34s

Es una actitud rígida, de honor familiar (o nacional) ofendido.

Ahora bien, si hacía falta sangre, ¿no bastaba matar al culpable? ¿Quieren decir los hermanos que la ofensa de uno, la afrenta de una justifica la matanza de todos? Así parece deducirse de su réplica. Entonces estamos más allá de Lamec. Con razón observa Westermann que asoma aquí una mentalidad diversa de la patriarcal: actitud beligerante frente a coexistencia pacífica, ideal de conquista militar frente a ocupación tranquila de zonas despobladas. Para los hijos de Jacob el engaño es estratagema legítima, la matanza es venganza justificada por las leyes de la guerra. Todos los siquemitas son cómplices del delito, todos los cananeos son culpables porque han pretendido fundar una alianza sobre una violación.

c) El *autor* ¿se pone de parte de Jacob o de los hijos? El autor no hace una valoración personal explícita ni mezcla a Dios en el asunto: no lo menciona ni una vez. El autor relega a Jacob a un segundo plano de casi inacción total, inclinado quizá a la política pacífica integral. Concede la iniciativa a los hermanos de Dina, no condena el fraude, aunque lo llama por su nombre, se complace en enumerar el botín, concede a los protagonistas la última palabra.

d) ¿Y *Dina*?, A nosotros, lectores modernos, nos sorprende este modo de presentar a la principal interesada. Supongamos que se ha enamorado también, que acepta la reparación, que no le disgusta 'abandonar la casa paterna' para ser princesa en una ciudad (véase salmo 45). Estas cosas no interesan al narrador, pero su silencio nos interesa a nosotros. El caso entra en una concepción general sobre la mujer. Volvemos agradecidos la mirada a los parientes de la joven Rebeca, que le preguntan su opinión sobre el matrimonio que le atañe: 24,57s.

De Dina no se vuelve a hablar en la tradición, salvo la mención en la genealogía de 46,15, y la referencia en Judit.

e) *Otras valoraciones*. En 48,22 Jacob moribundo dirigiéndose a José, da una versión del todo diferente:

'Yo te entrego una Ladera   Siquén más que a tus hermanos:
se la conquisté a los amorreos con mi espada y mi arco'

En 49,5-7 Jacob moribundo pronuncia una reprobación categórica:

5 Simeón y Leví, hermanos,
mercaderes en armas criminales.
6 No quiero asistir a sus consejos
ni participar en su asamblea,
pues mataron hombres ferozmente
y a capricho destrozaron bueyes.
7 ¡Maldita su furia tan cruel
y su cólera inexorable!

Un eco tardío se lee en el libro de Judit. La heroina recuerda con afecto y aprobación la hazaña de su antepasado Simeón; con ella justifica el plan de matar a Holofernes con la seducción, el engaño, la espada:

Jud 9,2 Señor de mi padre Simeón,
al que pusiste una espada en la mano
para vengarse de los extranjeros
que desfloraron vergonzosamente a una doncella,
la desnudaron para violentarla
y profanaron su seno deshonrándola.
Aunque tú habías dicho: 'No hagáis eso', lo hicieron.
3 Por eso entregaste sus jefes a la matanza,
y su lecho, envilecido por su engaño,
con engaño quedó ensangrentado:
heriste a esclavos con amos
y a los amos en sus tronos.
4 Entregaste sus mujeres al pillaje,
sus hijas a la cautividad;
sus despojos fueron presa de tus hijos queridos,
que, encendidos por tu celo,
horrorizados por la mancha inferida a su sangre,
te habían pedido auxilio,
¡Dios mío, escucha a esta viuda!

El autor presenta los hechos como aplicación de la ley del talión y apela a la sanción favorable de Dios. Una espiritualidad macabaica, belicosa e intransigente, se apodera del relato del Génesis y lo elabora según su punto de vista.

Sobre Judit véase: A.M. Dubarle, Judit. Forme et sens des diverses traditions. Roma 1966. Para la interpretación que dan Jubileos, Testamento de Leví, Flavio Josefo y Teodoro, véase R, Pummer, Genesis 34 in Jewish Writings of the Hellenistic and Roman Periods. *HTR* 75 (1982) 177-188.

Nosotros nos sentimos más cerca de Jacob en aquel momento, cuando lamenta las consecuencias, y de Jacob moribundo, que condena el acto. No era eso lo que pedía la hermandad. Y podemos citar, frente a otras interpretaciones antiguas, unas palabras de Procopio de Gaza:

Si un fiel es seducido por una falsa religión, porque dejó la casa de Dios, no debemos matar a los que lo engañaron, aunque seamos sacerdotes como Leví o súbditos como Simeón. Debemos acordarnos del que dijo a Pedro: Mete la espada en la vaina. Hemos de procurar que Cristo no nos diga, como Jacob a sus hijos, '¿por qué lo habéis hecho?' Hay que aguantar con fortaleza en las tribulaciones, bendiciendo a los que nos maldicen. Encomendemos nuestra causa a Dios, que él nos hará justicia. Mucho más grave delito sería odiar a los que se arrepienten, como Leví que se ensañó con los siquemitas, cuando ya habían recibido la marca para incorporarse a la religión de los israelitas, o sea, la circuncisión.

Por desgracia no siempre ha prevalecido la norma de Procopio en la historia de la Cristiandad. Y así se ha faltado a lo que pide la hermandad.

VUELTA A BETEL

La esperada cita en Betel, hacia la cual tendía el destino de Jacob, ya antes de abandonar la casa de Labán, pudo dar lugar a un capítulo memorable. Sucede lo contrario: se nos ofrecen unas notas anticlimáticas. Como si la pelea nocturna junto al Yaboc hubiera agotado las posibilidades.

El capítulo 35 se dedica a recoger noticias dispersas y atar cabos sueltos. Está compuesto de piezas breves, en composición libre. Es como si quisiera rescatar recuerdos valiosos. Ofrezco dos esquemas de la composición, a sabiendas de que son posibles otras combinaciones:

Hacia Betel: mandato 1, abjuración 2-4			
en camino: 5-6			
En Betel:		altar 7	muere Débora 8
	aparición 9	nombre 10, descendencia 11, tierra 12	
	Dios se va 13,	estela 14, nombre 15	
Hacia Belén: 16		nace Benjamín 17-18	muere Raquel 19-20
hacia Migdal 21		incesto de Rubén 22	
		genealogía 23-26	
Hacia Mambré: 27			muere Isaac 28-29

Este esquema se fija en las 'andanzas' de Jacob: la peregrinación hacia Betel y la vuelta a la casa paterna. En la parte central cae el tema de la descendencia; en la tercera columna las tres muertes. Otra distribución en grupos mayores:

Hacia Betel:	mandato, abjuración, en camino, llegada,	muere Débora: entierro
Aparición:	nombre, descendencia, tierra; Dios se va	ritos de Jacob
Hacia Belén:	nace Benjamín	muere Raquel: entierro
Hacia Mambré:	incesto, genealogía;	muere Isaac: entierro

Betel polariza el material de 1-15: lo que precede a la aparición resulta viaje y preparación. El verso 15 señala un descanso narrativo. El resto del capítulo se ocupa especialmente de la descendencia y de temas familiares: Benjamín, Rubén, lista de los hijos, muerte del padre. En ambas partes se alzan sendas estelas

conmemorativas: una por la aparición del Dios Todopoderoso, otra recordando a la esposa muerta.

Los cabos sueltos se concentran y atan en Betel. Se pueden señalar otros: los amuletos de Raquel, las poblaciones (Dina y Siquén), la estela (Galaad). Daré el texto y un comentario breve, en dos partes.

Texto

35,1 Dios dijo a Jacob:
- Anda, sube a Betel, detente allí y haz allí un altar al Dios que
se te apareció cuando huías de tu hermano Esaú.
2 Jacob ordenó a su familia y a toda su gente:
- Retirad los dioses extranjeros que tengáis, purificaos y cam-
biad de ropa.
3 Vamos a subir a Betel, donde haré un altar al Dios que me escuchó
en el peligro y me acompañó en mi viaje.
4 Ellos entregaron a Jacob los dioses extranjeros que conservaban y
los pendientes que llevaban. Jacob los enterró bajo la encina que hay
junto a Siquén.
5 Durante su marcha un pánico sagrado se apoderaba de las pobla-
ciones de la comarca, y no persiguieron a los hijos de Jacob.
6 Llegó Jacob a Almendral de Canaán (hoy Betel), él con toda su
gente. *7* Construyó allí un altar y llamó al lugar Betel, porque allí se
le había revelado Dios cuando huía de su hermano.
8 Débora, nodriza de Rebeca, murió y la enterraron al pie de Betel,
junto a la encina, que llamaron Encina del Llanto.
9 Al volver Jacob de Padán Aram, Dios se le apareció de nuevo y lo
bendijo *10* y le dijo:
- Tu nombre es Jacob:
tu nombre ya no será Jacob,
tu nombre será Israel
(Le impuso el nombre de Israel) *11* y le dijo Dios:
- Yo soy el Dios Todopoderoso:
crece y multiplícate.
Un pueblo, un grupo de pueblos
nacerá de ti;
reyes saldrán de tus entrañas.
12 La tierra que di a Abrahán e Isaac
a ti te la doy;

y a la descendencia que te suceda
le daré la tierra.
13 Dios se marchó del lugar donde había hablado con él. *14* Jacob
erigió una estela en el lugar donde había hablado con él, una estela de
piedra. Derramó sobre ella una libación, derramó sobre ella aceite.
15 Y al lugar donde había hablado Dios con él lo llamó Jacob Betel.

Comentario

1. Betel está vista como una colina a la cual se sube o como un alto al cual se peregrina. Se va a cerrar el arco huida-vuelta, remachando la función dominante de Betel (cap. 28). 'Dios' es *'el*, no *'elohim*. Lo mismo en el v 3.

2-4. La peregrinación a Betel impone una purificación previa, interna y externa, de ídolos y ropa. Jacob pronuncia el nombre de Dios con un doble predicado rítmico que resume su experiencia y el cumplimiento de la promesa. Entre los dioses extranjeros se imaginan los lectores a los 'amuletos' que robó Raquel. La expresión se lee también en Jos 24,23.

En Betel había pronunciado Jacob un voto: 'El Señor será mi Dios' (28, 20). Ese Dios es incompatible con otros dioses: por eso hay que extirpar toda presencia o rastro de ellos antes de llegar al lugar de la cita. 'Antes de morir Raquel recibe Jacob la orden de eliminar los dioses extranjeros. Siguiendo a un marido creyente, Raquel se salva por su fe, como dice 1 Cor 7' (Ruperto).

8. La muerte y sepultura de Débora pueden servir para explicar el nombre de un lugar; de paso refrescan el recuerdo de Rebeca. Y preludian otras muertes.

10-12. La bendición no viene expresamente del cap. 28, sino del 32. El cambio de nombre es un 'nombramiento'. La forma es más rítmica que en 32,29, sin la explicación esperada del nombre; por lo tanto supone la del cap. 32. Las promesas de fecundidad y de la tierra repiten las hechas a Abrahán e Isaac en los cap. 17 y 26: con ello queda definitivamente establecido que Jacob es el heredero legítimo en la línea patriarcal, el portador de las promesas; correlativamente se indica la lealtad de Dios de generación en generación.

14-15. El rito es aquí más elaborado, por el dato añadido de la libación. Caso único en el Génesis; es extraordinario derramar vino sobre una estela. La imposición del nombre al lugar recoge simplemente el dato del cap. 28 sin la correspondiente explicación.

Texto

35,16 Después se marchó de Betel; y cuando faltaba un buen trecho
para llegar a Efrata, le llegó a Raquel el trance de parir y el parto ve-

nía difícil. 17 Como sentía la dificultad del parto, le dijo la comadrona:

-No te asustes, que tienes un niño.

18 Estando a la muerte, para expirar, lo llamó Hijo Siniestro; su padre lo llamó Hijo Diestro (Benjamín).

19 Murió Raquel y la enterraron en el camino de Efrata (hoy Be-
lén). 20 Jacob erigió una estela sobre su sepulcro. Es la estela del se-
pulcro de Raquel, que dura hasta hoy.

21 Israel se marchó de allí y acampó pasada Torrerrebaño.

22 Mientras habitaba Israel en aquella tierra, Rubén fue y se acostó con Bilha, concubina de su padre. Israel se enteró.

Los hijos de Jacob fueron doce: 23 Hijos de Lia: Rubén, primo-
génito de Jacob, Simeón, Leví, Judá, Isacar y Zabulón. 24 Hijos de
Raquel: José y Benjamín. 25 Hijos de Bilha, criada de Raquel: Dan
y Neftalí. 26 Hijos de Zilpa, criada de Lia: Gad y Aser. Estos son los
hijos de Jacob nacidos en Padán Aram.

27 Jacob volvió a casa de su padre, a Mambré en Villa Arba (hoy
Hebrón), donde habían residido Abrahán e Isaac. 28 Isaac vivió cien-
to ochenta años. 29 Isaac expiró; murió y se reunió con los suyos,
anciano y colmado de años. Y lo enterraron Jacob y Esaú, sus hijos.

Comentario

16-20. Jacob es ya el padre de la nueva generación, pero falta un hijo para los doce. El breve informe explica el nacimiento y nombre de Benjamín, que cuesta la vida a Raquel. Dado lo escueto de la noticia, no sabemos cómo lo juzga el autor. En el ciclo actual de Jacob, aquí se corta la historia de las dos hermanas, y el lector mira sin querer atrás, al comienzo del cap. 29 (el marido que pierde a su mujer, siente que se le agolpan los recuerdos del noviazgo y los primeros años del matrimonio). '*Goza con la esposa de tu juventud*' Prv 5,18.

En el cap. 30 eran las mujeres las que imponían los nombres. Así lo hace ahora Raquel, marcando a la criatura con un nombre ambiguo. El sustantivo *'ôn* puede significar desgracia y también fuerza o fecundidad: ese hijo es fruto de un vigor fecundo que trae desgracia a la madre. En la escena y en el nombre ambiguo se revela el eterno y dramático contraste de vida y muerte: una vida que cuesta otra vida, un sacrificio fecundo, el relevo radical de las generaciones, el gozo y la pena que quieren apoderarse simultáneamente del hombre. 'O me das hijos o me muero': las dos cosas el mismo día, pero cuando ya no quería morir.

> 'Cuando una mujer va a dar a luz siente angustia porque le ha llegado la hora; pero en cuanto da a luz al niño, ni se acuerda del apuro, por la alegría de que un hombre haya venido al mundo' Jn 16,21

Sólo que Raquel no pudo disfrutar esa alegría. Su última palabra es un nombre: Hijo de mi desgracia, hijo infortunado, infausto. 'Es conmovedor que con el nombre del hijo brote de sus labios su última palabra' (Procksch). Una desgracia fecunda: es su última certeza. Y el padre sin poder hacer nada. Nada más corregir el nombre para darle un valor positivo: a la diestra se coloca el favorito (Sal 80,18). Desde luego, la etimología del relato es artificial, ya que *ben-yamin* significa meridional.

A la esposa preferida dedica Jacob una estela funeraria que perpetúa su memoria. Puede tratarse de una identificación posterior, de una etiología piadosa.

22. G, Nicol, Genesis 29,32 and 35,22: Reuben's Reversal *JTS* 31 (1980) 536-39. Lo interpreta como castigo de Jacob.

23-26. Esta lista coloca el nacimiento de Benjamín en Padán Aram.

28-29. El capítulo termina con una noticia breve y preciosa. Algo más que atar el último cabo suelto. Jacob vuelve a la casa paterna, de donde partió amenazado de muerte por su hermano y por su culpa. Es el país de las andanzas de su padre y su abuelo, al que Jacob pertenece por designio divino. Isaac murió anciano y los dos hijos lo enterraron, le hicieron las honras fúnebres.

Para escuchar bien la resonancia de esta noticia final, hace falta recordar 27,41: 'Cuando termine el luto por mi padre, mataré a mi hermano Jacob'. Ahora se juntan los dos hermanos reconciliados, reunidos a la muerte del padre. Lo mismo que Isaac e Ismael a la muerte de Abrahán (25,9). La hermandad tutelada por el padre, madurada con los años y las experiencias de los hijos.

APENDICE AL CICLO DE JACOB

La figura de Jacob reaparece en otros libros bíblicos: unas veces en forma de cita, de comentario; otras veces como reminiscencia. De estas unas son muy probables otras medianamente probables. En forma de notas breves, sin pretensiones de comentario, presentaré algunas. Me interesan especialmente las que se relacionan con el tema de la fraternidad.

1. El primer texto se lee en Os 12. Los versos 4-5 y 13 recogen a su modo algunos episodios del Génesis. Esos apoyos firmes dan valor de resonancia o reminiscencia a otros versos. De modo general hay que notar: a) La equivalencia paradigmática de Jacob-Israel-Efraín; aunque las designaciones no sean rigurosas, se advierte cierta preferencia por 'Jacob' para el patriarca, 'Israel' para el pueblo en general, 'Efraín' para el reino septentrional de la época. b) Llama la atención cómo reitera el tema del engaño, fraude, falsedad, embuste (v 1.2.4.8); sus antónimos son 'lealtad y justicia' (7) c) Surge un paralelismo irregular e incompleto en el que Jacob ocupa la base y sobre su destino se traza el pasado de Israel, el presente y futuro de Efraín.

El texto completo con su comentario se puede ver en nuestro comentario a los Profetas (Madrid 1980) pp 912-914. Aquí citaré solo los versos que parecen más pertinentes:

Os 12,1 Efraín me rodea de mentiras
y de engaños la Casa de Israel...
2 Efraín se apacienta de viento,
va detrás del solano todo el día,
hace acopio de embustes funestos.
Hace alianza con Asiria, envía aceite a Egipto.
3 El Señor entabla pleito con Israel
para tomar cuenta a Jacob de su conducta,
para darle la paga de sus acciones.
4 En el vientre suplantó a su hermano.
Siendo adulto luchó con Dios,

5 luchó con un ángel y le pudo;
lloró y alcanzó gracia.
En Betel lo encontró
y allí habló con él:
6 El Señor Dios de los Ejércitos,
el Señor es su nombre...
7 Y tú, conviértete a tu Dios,
practica la lealtad y la justicia,
espera siempre en tu Dios.
8 Canaán maneja balanza falsa,
le gusta estafar
....
12 Junto a Galaad? falsedad......
sus altares como majanos.... ?
13 Jacob huyó al campo de Siria,
Israel se puso a servir por una mujer,
por una mujer guardó ganado.
....

El presente de Efraín = Casa de Israel es una conducta de mentiras y engaños y alianzas ilegítimas con extranjeros. Por ello el Señor la llama a pleito. Empieza acusándola de delitos perpetuos: su política de fraudes le viene de lejos, antes del nacimiento de Israel = Jacob. Jacob tuvo la osadía de luchar con Dios, pero redimió su culpa con el llanto, consiguió gracia y encontró a Dios en Betel (el orden cronológico está alterado). Del mismo modo Efraín se ha de convertir a Dios pasando del fraude a la lealtad y justicia. No debe imitar la falsedad de los cananeos. Sigue la historia de Israel: liberación de Egipto, peregrinación en tiendas en el desierto, y etapa de profetas. El verso 12 es ininteligible: advertimos la mención de Galaad y del majano.

Hay una serie de paralelismos explícitos e implícitos, de modo que, donde falta una pieza, se puede suplir por su equivalente de otra línea. P.e. se menciona la estancia en Egipto, paralela de la estancia en Aram; no se menciona la esclavitud egipcia, que se suple por el servicio de Jacob en Aram (por una mujer). Se habla de una vida en tiendas por el desierto, cuyo paralelo implícito son las andanzas y vida en tiendas de Jacob. Las alianzas actuales de Efraín quizá tengan un paralelo en la mención del majano de Galaad en el inaccesible v 12. Ahora voy a trazar el triple itinerario, rellenando en paréntesis los datos que faltan y que se suplen por paralelismo. Las tres líneas son Jacob-Israel-Efraín:

a) Jacob: empezó suplantando, hubo de huir, sirvió en Aram por una mujer, encontró a Dios en Betel.

b) Israel: (bajó a Egipto donde sirvió por el pan), el Señor lo sacó por medio del profeta Moisés, (encontró al Señor en el desierto, lo invocó por su nombre, hizo con él alianza) estipulando lealtad y justicia.

c) Efraín: el Señor le ha hablado por los profetas (que inculcaban la lealtad y la justicia); él ha levantado altares falsos al Toro, ha invocado en vano, ha practicado el fraude, ha sellado alianzas ilegítimas; Dios lo llevará al desierto, para que se convierta a Dios (e invoque al Señor).

Hay muchas cosas dudosas en este texto dificilísimo. Lo que yo he querido mostrar es cómo el destino de Jacob sirve de modelo para leer e interpretar la historia subsiguiente.

2. El segundo texto de Oseas es más dudoso. En él se juntarían las alusiones con las paronomasias, y su fuerza estaría en la concentración en pocos versos. Repaso mentalmente las localidades de Galaad y Siquén (Gn 31 y 34), y los nombres de Edom, Seir, Jacob:

Os 6,7	Ellos en la tierra quebrantaron la alianza	*'dm bryt*
	allí me hicieron traición.	
8	Galaad es villa de malhechores,	*gl'd*
	con huellas de sangre	*'qbh mdm*
9	Como acecho de bandoleros	
	conjura de sacerdotes.	
	Asesinan camino de Siquén	
	perpetran villanías.	
10	En la casa de Israel	
	he visto algo espeluznante:	*š'ryryh*
	allí se prostituye Efraín,	*znwt*
	se contamina Israel.	*tm'*

'En la tierra' es enmienda. El texto hebreo dice *k'dm* como Adán, o cambiando las vocales, como Edom. Tenemos la localidad de Galaad, donde hay un pacto y huellas de sangre, *'qbh mdm*; en esas dos palabras suenan *ya'qob* y *'edom*, y admitirían una traducción libre 'insidias mortales'. Luego viene la localidad de Siquén, en la cual hay matanza, villanía o plan taimado, *zimma*, sucede una prostitución y una profanación. Lo 'espeluznante', de la raiz *š'r*, suena semejante a *śe'ir*. Si hay referencia a los hechos de Génesis, resultaría: en Galaad se hizo un pacto de no agresión, ahora se quebranta un pacto y se acecha para matar; en Siquén sucedió la 'profanación' de Dina, tratada como 'prostituta': eso le sucede ahora a Israel = Efraín. Es algo que recuerda a Seir, patria de Edom.

El texto, como de Oseas, es muy difícil; por otra parte no podemos datar con probabilidad sólida los relatos del Génesis o algunos de sus versos. Sea lo que fuere de la datación, las coincidencias citadas son ciertas y vale la pena pensar en ellas.

3. El tercer texto es de Jeremías, el profeta que supo de la persecución desleal de sus hermanos o parientes: '*También tus hermanos (*'aḥeka*) y tu familia (*bet 'abika*) te son desleales; también ellos te calumnian a la espalda; no te fíes aunque te digan buenas palabras*' (12,6). En 9,1-8 el que habla (creo que es Dios) propone huir, alejarse al desierto; porque en el país domina el engaño, el fraude, la mentira, la difamación, incluso entre hermanos. El texto no ofrece dificultades serias; ofrezco una traducción parcial:

Jr 9,1 Quien me diera posada en el desierto
para dejar a mis paisanos y alejarme de ellos...
2 Tensan las lenguas como arcos, dominan el país — *qšt gbr*
con la mentira y no con la verdad..................
3 Guárdese cada uno de su prójimo,
no os fiéis del hermano,
pues el hermano pone zancadillas — *'h 'qb y'qb*
y el prójimo anda difamando.
4 Se estafan unos a otros, no dicen la verdad — *htl*
....
5 fraude sobre fraude, engaño sobre engaño — *mrmh*
7 Su lengua es flecha afilada,
su boca dice mentiras;
saludan con la paz al prójimo
y por dentro traman asechanzas.

El verso capital es 3b, que se comenta solo: 'el hermano pone zancadillas'; lo demás suena como amplificación del tema, con términos que coinciden con los usados en el ciclo de Jacob, *htl y mrmh*. Lo último es menos significativo, porque brota espontáneamente del tema. Más llamativo es el 'dominio' por medio de la mentira, si recordamos que 27,29 decía 'sé señor', con la misma raiz *gbr* y en una bendición sacada con fraude. De menor cuantía el que la lengua sea como arma de cazador, 'flecha y arco' (27,3).

O sea, el destino de Jacob el tramposo se ha apoderado de la población y domina el país; sólo queda la huida. O la venganza: 'De un pueblo semejante ¿no he de vengarme yo mismo?' v 8.

4. El cuarto es un texto de Isaías muy dudoso. Se anuncia una transformación radical del camino de vuelta a la patria, el cual simboliza la transformación del pueblo, su conversión a Dios y a la rectitud. Es necesario oirlo también en hebreo:

Is 40 Que lo torcido se enderece y lo escabroso se iguale
wehaya he'aqob lemišor weharekasim lebiq'a

que suena casi como 'lo jacob se hará israel', y se subraya con el quiasmo sonoro *'qb / bq'h*; entonces 'se revelará la gloria del Señor'. Algo así como el cambio de Israel en el paso decisivo del Yaboc, cuando vuelve a la tierra prometida.

5. El quinto texto también es dudoso. Es el llamado segundo cántico del Siervo, y he explicado la posible conexión en mi comentario Profetas pp 315-16. En Is 49,1-5 se menciona la vocación en el vientre (Gn 25,23), el pronunciar el nombre (32,29 35,10), el trabajo fatigoso y el salario concedido por Dios (30,25-43 31, 36-42), el traer a Jacob (Gn 31,3.13.17s 33,1s.13s). Si es válida la comparación se trata de una visión enteramente favorable de la historia de Jacob, muy de acuerdo con el optimismo de Isaías Segundo. Pero en un paso polémico dice: '*Ya tu primer padre pecó*' 43,27.

6. Ben Sira tiene poco que decir sobre el patriarca Israel, la bendición y la herencia: Eclo 44,23. Más generoso es el libro de la Sabiduría, en una imagen del todo positiva del patriarca; uno de los 'justos' protegidos por la Sabiduría:

Sab 10,10 Al justo que escapaba de la ira de su hermano
lo condujo por sendas llanas;
le mostró el reino de Dios y le dio a conocer los Santos
dio éxito a sus tareas e hizo fecundos sus trabajos;
11 lo protegió de la codicia de los explotadores y lo enriqueció;
12 lo defendió de sus enemigos y lo puso a salvo de asechanzas;
le dio la victoria en la dura pelea, para que supiera
que la piedad es más fuerte que nada.

10c recoge la visión en Betel: el cielo se convierte en Reino de Dios, los mensajeros en Santos. La piedad del último verso tiene por término a Dios, es la religiosidad, la reverencia. Una imagen de Jacob bien distante de la que ofrecía Oseas.

Puede verse también Mal 3,6-12, corrigiendo el cuádruple *qb'* en *'qb*. El oráculo se dirige a los *bny y'qb*, se remonta a la era patriarcal, habla de «abrir el cielo» y menciona la bendición, exige los diezmos. La acumulación de motivos en tan breve espacio induce a leer el texto sobre el fondo de los relatos de Jacob.

ELLA ES INOCENTE Y NO YO

El capítulo 38 entra con doble derecho en un estudio sobre la fraternidad. El levirato (no me gusta la palabra 'cuñadazgo', que sería la lógica; la Real Academia me autoriza a emplear 'levirato') es una institución que afecta a hermanos. Al final del relato nacen, con algún incidente, dos mellizos. El capítulo se admite de muy buena gana porque es una historia muy bien contada.

Pero ¿por qué aquí?, ¿por qué antes del cap. 37? La razón es para despejar la exposición de la historia de José y sus hermanos. El Génesis nos da un orden al parecer anómalo: apenas planteada la historia de José, se interrumpe con un relato del todo ajeno. Se ha intentado justificar la disposición del texto bíblico con diversas razones. A mí me convence sólo como técnica de engranaje o enganche: un miembro de la pieza A se retrasa, uno de la B se adelanta, y así se traban las dos piezas. El ciclo de Jacob está dando el relevo a los hijos: Simeón y Leví, Rubén / José / Judá / José...

En el *puesto actual* del Génesis Judá queda vinculado a José. Como si fueran los principales herederos de Jacob. De los hijos de Lia parece que por sus delitos han pasado a puestos inferiores: Simeon y Leví por su falsedad y violencia, Rubén por el incesto; pasa al primer puesto Judá. De los hijos de Raquel el primero es José.

Interesa a este propósito la noticia de 1Cr 5,1-2:

> Efectivamente, Rubén era el primogénito; pero por haber mancillado el lecho paterno, la primogenitura pasó a los hijos de José, hijo de Israel, y no fue registrado como primogénito. Es cierto que Judá fue más poderoso que sus hermanos y jefe de ellos, pero la primogenitura fue de José.

Puede consultarse G. Brin, The Birthright of the Sons of Jacob. *Tarbiz* 45 (1978/79) 1-8.

El cap. 49, bendición testamentaria de Jacob, confirma la preferencia otorgada a Judá y a José. El final del capítulo 38 justifica la preferencia de Judá al registrar el nacimiento del antepasado de David.

La vieja historia de derechos preferentes en la herencia retorna aquí, como resonancia, sin ser explotada.

Es una historia bien contada. Un planteamiento preciso nos da los datos de la situación jurídica: derechos negados, deberes quebrantados. De ahí surge el engaño urdido con éxito por Tamar, en el cual queda comprometido Judá. Tamar aparece como culpable; pero con nuevo ardid, le pasa la culpa a Judá y se salva.

Es feliz la fusión del sentido burlesco con el dramatismo. El dramatismo brota del moverse en el filo de la vida y la muerte: los dos hermanos muertos, y el peligro del tercero; la mujer, portadora de nueva vida, condenada a muerte. Y la burla resolviendo la situación para que el drama no sea tragedia: primero la soledad y abandono injusto de un viuda, después su destino a la hoguera. Al final triunfa la vida de dos hermanos mellizos. Extraña vida de sangres mezcladas.

Lo primero será leer el texto como se lee una pieza literaria.

Texto

38,1 Por aquel tiempo Judá se apartó de sus hermanos y se fue a vi-
vir con un tal Jira, adulamita. *2* Judá vio allí una mujer cananea, lla-
mada Sua. La tomó por esposa y tuvo relaciones con ella. *3* Ella con-
cibió y dio a luz un hijo y lo llamó Er; *4* volvió a concebir y dio a luz
un hijo y lo llamó Onán; *5* de nuevo dio a luz un hijo y lo llamó Se-
la, estaba en Cazib cuando dio a luz.
6 Judá le procuró una mujer llamada Tamar a su primogénito Er.
7 Pero Er, el primogénito de Judá desagradaba al Señor y el Señor lo
hizo morir. *8* Judá dijo a Onán:

- Toma a la mujer de tu hermano, según tu obligación de cuñado, y procúrale descendencia a tu hermano.

9 Pero Onán, sabiendo que la descendencia no iba a ser suya, cuando
se acostaba con la mujer de su hermano, derramaba por tierra para no
procurarle descendencia a su hermano. *10* El Señor reprobó lo que
hacía y también a él lo hizo morir. *11* Judá dijo a Tamar, su nuera:

- Vive como viuda en casa de tu padre hasta que crezca mi hijo Sela.

Pues temía que muriera también él como sus hermanos. Tamar se fue y habitó en casa de su padre.

12 Pasado bastante tiempo, murió la mujer de Judá, Sua. Terminado
el luto, Judá subió con su socio adulamita a Timná, donde estaban
los esquiladores. *13* Avisaron a Tamar:

- Tu suegro está subiendo a Timná a esquilar.

14 Ella se quitó el traje de viuda, se cubrió con un velo disfrazándose
y se sentó junto a Dosfuentes, en el camino de Timná; pues veía que
Sela había crecido y no la tomaba por esposa. *15* Al verla Judá, cre-
yó que era una prostituta, pues se cubría la cara. *16* Se acercó a ella
por el camino y le propuso:

- Venga, que me acuesto contigo.

Pues no sabía que era su nuera. Respondió ella:

- ¿Qué me das por acostarte conmigo?

17 Contestó:

- Yo te enviaré un cabrito del rebaño.

Replicó ella:

- Si me dejas una prenda hasta enviármelo.

18 Le preguntó:

- ¿Qué prenda quieres que te deje?

Contestó:

- El anillo del sello con la cinta y el bastón que llevas.

Se los dio, se acostó con ella y ella quedó embarazada. *19* Se le-
vantó, se fue, se quitó el velo y se vistió el traje de viuda.
20 Judá le envió el cabrito por medio de su socio adulamita para re-
tirar la prenda a la mujer; pero éste no la encontró. *21* Preguntó a
unos hombres del lugar:

- ¿Dónde está la ramera, la que se ponía en Dosfuentes junto al camino?

Le contestaron:

- Aquí no había ninguna ramera.

22 Se volvió a Judá y le informó:

- No la he encontrado, y unos hombres del lugar me han dicho que allí no había ninguna ramera.

23 Judá replicó:

- Que se quede con ello, no se vayan a burlar de nosotros. Yo le he enviado el cabrito y tú no la has encontrado.

24 Pasados tres meses le informaron a Judá:

- Tu nuera Tamar se ha prostituido y ha quedado embarazada.

Ordenó Judá:

- Que la saquen y la quemen.

25 Mientras la conducían, envió un recado a su suegro:

- El dueño de estos objetos me ha dejado embarazada. A ver si reconoces de quién son el anillo del sello con la cinta y el bastón.

26 Los reconoció Judá y dijo:
- Ella es inocente y no yo, porque no le he dado a mi hijo Sela.
Y no volvió a tener relaciones con ella.
27 Cuando llegó el parto, tenía mellizos. 28 Al dar a luz, uno sacó
una mano, la comadrona se la agarró y le ató a la muñeca una cinta
roja, diciendo:
- Este salió el primero.
29 Pero él retiró la mano y salió su hermano. Ella comentó:
- ¡Buena brecha te has abierto!
Y lo llamó Fares. 30 Después salió su hermano, el de la cinta ro-
ja a la muñeca, y ella lo llamó Zéraj.

Nota bibliográfica

Ultimamente se ha despertado el interés por este capítulo. J.A. Emerton le ha dedicado tres artículos: Some Problems in Genesis 38. *VT* 25 (1975) 338-361. An Examination of a Recent Structuralist Interpretation of Gen 38. *VT* 26 (1976) 79-98. Es una crítica de la interpretación propuesta por Leach. Judah and Tamar. *VT* 29 (1979) 403-415. Intenta fijar el origen de una tradición popular preisraelítica, la aceptación y transformación por parte de Israel, y la intención del relato actual.

T. Robinson, *bepetah 'enayim* in Gn 38,14. *JBL* 96 (1977) 569.

Susan Niditch, The Wronged Woman Righted: An Analysis of Genesis 38. *HThR* 72 (1979) 143-49. Se fija en los aspectos sociológico y económico de la cuestión.

M. O'Callaghan, The Structure and Meaning of Gen 38: Judah and Tamar. *PIBA* 5 (1981) 72-88. Estudio literario: señala el eje semántico vida/muerte las oposiciones entre Tamar y Judá, la ironía del relato.

E.W. Davies, Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage. *VT* 31 (1981) 138-144.257-268. Es importante como exposición de los aspectos jurídicos y legales del problema.

A. Tosato, Il matrimonio israelitico. Roma 1982, pp 152-158. Tomando el punto de vista de la viuda, señala las ventajas que recaba de la institución del levirato, ventajas sociales y económicas.

Comentario

1.11. Fraternidad y levirato. No estará de más repasar el único texto legal del AT que regula esta institución, de la que son casos particulares el presente relato y el de Rut. La explicación se puede encontrar en los comentarios al Deuteronomio o en enciclopedias bíblicas, artículo 'Matrimonio' o 'Levirato'. (No podemos averiguar si los 'siete maridos' muertos de la narración de Tobías, se imaginan también como caso de levirato).

Dt 25,5 Si dos hermanos viven juntos y uno de ellos muere sin dejar hijos, la viuda no saldrá de casa para casarse con un extraño; su cuñado se casará con ella y cumplirá con ella los deberes legales de cuñado. 6 El primer hijo que nazca continuará el nombre del hermano muerto y así no se extinguirá su nombre en Israel.

Continúa explicando lo que se ha de hacer cuando el hermano se niegue a cumplir su deber: será sometido al rito de la *ḥaliṣa* (quitarle una sandalia) y sufrirá el bochorno social. 'Vivir juntos' podría ser en sentido estricto, dentro de la gran familia, o en sentido amplio, en la misma población.

La institución es humanitaria, a favor del difunto y de su viuda. El difunto, porque su apellido o nombre no se extingue, lo prolonga un hijo legal, que además hereda sus posesiones y las mantiene dentro de la familia o clan. Para la viuda, que encuentra acogida en una familia, puede conservar los bienes del marido para transmitirlos al hijo, y en caso de estabilidad tiene nuevo marido. Tales derechos imponen deberes a los hermanos, que pueden resultar onerosos: si el hermano ya está casado (caso bastante probable), tiene que aceptar otra mujer (en caso de estabilidad), pueden surgir rivalidades económicas para su casa propia. De hecho, las tres ocasiones en que el AT trata el tema, se aprecia alguna resistencia por parte de los interesados. En resumen, el levirato es un derecho de un difunto y una viuda, un deber de los hermanos. Como institución humanitaria, de solidaridad, podemos paragonarla a la adopción, que busca asegurar padres legales y hogar a un huérfano.

En nuestro caso, la mujer de Judá es una cananea que se incorpora por matrimonio a la familia o clan de Judá; también la nuera es probablemente cananea y también ella se incorpora al clan de Judá. Muerto el segundo marido y al no recibir al tercero, podría volver a su pueblo y casarse allí con un cananeo (no sabemos si le resultaría fácil encontrar nuevo marido, al ser conocida como viuda prematura de dos matrimonios; no es buen agüero). Pero Tamar tiene derecho a quedarse en el clan de Judá como esposa del tercer hijo. El texto habla de cohabitación estable con Onán y emplea la fórmula de matrimonio, rehusado, con Sela, en el v. 14. Es decir, Tamar, decidida a continuar en el seno de la familia de Judá, defiende un derecho legal.

¿Cómo cumplen los hijos de Judá el deber fraterno? El narrador trabaja con economía para montar el caso, selecciona los detalles indispensables y prescinde de motivos y explicaciones. El primogénito del matrimonio mixto es un malvado y el Señor lo hace morir por sus culpas. ¿Qué clase de culpas? ¿Le viene por parte de madre? *'Eres cananea de casta y de cuna'* acusará un día Ezequiel (16,3); al narrador no le interesa. ¿Es la muerte prematura del primogénito un castigo para Judá? Tampoco interesa; nos hace falta una viuda joven cuanto antes.

El segundo hijo trae consigo una información sustancial: aceptando a la viuda como mujer, frustra deliberadamente y reiteradamente su deber primario.

Aunque su nombre, Onán, ha dado nombre a un vicio, su pecado fue estrictamente de injusticia contra la viuda, de falta de solidaridad con el hermano difunto. Falta a la 'pietas' fraterna. Se niega a la vida, rehúsa la existencia a un ser que está esperando, es decir, que es esperado y que podría vivir. Su virilidad se regala a la 'tierra' y no a la tierra madre que es el seno materno (Sal 139), sino a la tierra de la fosa, de la tumba, *sht* en v 9. Su delito contra la vida le acarrea la muerte.

Le toca al tercero, apenas un muchacho, todavía promesa, vida lozana que va creciendo. El padre, desconociendo quizá la conducta de Onán, ve o siente cernerse sobre el pequeño la muerte; la muerte despiadada que le ha robado antes de tiempo dos hijos. ¿A quién defenderá? ¿Deberá exponer al menor para rescatar el nombre del promogénito difunto?, ¿o reservará al menor, para que prolongue la estirpe de Judá? Si muere el tercero, todo se ha perdido; si se salva el tercero, queda una esperanza. Son pensamientos que no desarrolla el narrador, porque no es su estilo entrar en el mundo interior de los personajes; son simientes dramáticas no cultivadas.

Y *Tamar* ¿no entra en la cuenta? No parece que a Judá le preocupen la suerte y el derecho de la nuera. Con el pretexto de la inmadurez de Sela, la remite a su casa paterna 'como viuda', hasta que crezca el hijo menor. Podía haberla despachado abiertamente, con libertad para buscarse otro marido; aunque no fuera del todo justo, tenía poder para hacerlo. El modo de despedirla es un fraude cruel: por una parte la retiene, por otra parte no la mantiene; la entretiene con una promesa que no piensa cumplir. Van pasando los años y Tamar sospecha vislumbra, descubre, se cerciora del engaño (el narrador no desmenuza esta etapa de espera). Pero Tamar no se dejará consumir por la amargura.

12-23. Tamar vive en la casa paterna públicamente en condición de viuda, llevando el vestido característico de las viudas. Hasta que decide actuar para *reivindicar su derecho*. También para responder al clamor de la vida. Como si en su vientre sintiera el molde vacío que no se llenó de una vida nueva. Como un árbol que sintiera en sus ramas el hueco del fruto que no llegó, porque el cierzo heló la flor. *'Mi marido se quedará sin apellido ni descendencia en la tierra'* (2 Sm 14,7) *'Dame hijos o muero'* (30,1): son los dos clamores armónicos de Tamar.

Por la fuerza nada puede; Sela está bajo la patria potestad y no puede decidir. Tendrá que acechar y enredar al responsable, que por cierto ha quedado viudo, también él. Y se dispone a realizar su plan, que tiene un objetivo único. No se va a ofrecer al primero que pase, a algún joven inexperto: *'Una mujer le sale al encuentro, vestida como ramera, envuelta en un velo'* (Prv 7,10); no es la mala mujer de Eclo 26,5-12. Escoge el momento oportuno, del viaje de Judá, y el cruce del camino donde los viajeros se paran a beber (si es exacta la traducción Dosfuentes; la traducción que propone T. Robinson, 'descarada', creo que contradice el dato del velo con que se tapa la cara).

Judá la toma por una prostituta, *zônâ*; la gente del lugar emplea el término *qedešâ*, que originariamente designaba a las prostitutas sagradas, de los templos, y que en el texto ya ha perdido esa especificación. El plan de Tamar es ambiguo: con un placer o desahogo pasajero quiere trabar firmemente al culpable; con el engaño y la clandestinidad quiere burlar al suegro (como Lia a Jacob). El hombre prepotente y desconsiderado las va a pagar. Aquí la ironía de la situación. Judá cree pagar un servicio profesional, mientras está pagando una deuda capital; cree dejar unas prendas personales y recuperables, cuando está dejando una prenda mucho más personal. ¿Pues dónde se graba el sello personal más que en un hijo? Con qué inocencia ignorante solicita sus servicios. Con qué facilidad ofrece el pago de un cabrito. Con qué tranquilidad deja en prenda su bastón y su anillo de sellar. ¿Qué da ella? Un cuerpo que pertenece a la familia. A ella le toca recibirlo todo. Me imagino su sonrisa maligna y complacida tras el velo.

El relato quiere que todo salga bien a la primera. Y ya está palpitando una criatura, ¿una?, de la estirpe de Judá. Porque el padre ha prestado sin saberlo los servicios del tercer hermano. Una imprevista y extraña solidaridad. Ella vuelve a su viudez reconocida. Ahora esperar es distinto, porque es crecer por dentro y desde dentro. Puede envanecerse de su astucia, felicitarse por su buena fortuna, regocijarse por el desquite; y puede saborear por primera vez el gusto de la maternidad. Al menos hasta que otros lo adviertan.

La burla se prolonga y la ironía se duplica cuando Jacob dice 'no se vayan a burlar de nosotros'. El socio adulamita y por él Judá quedan burlados al no poder efectuar el pago y retirar las prendas; y no salen bien parados al indagar entre la gente del lugar. Las palabras de aquella gente se pueden recitar y escuchar en tono irónico más bien que indignado: 'si aquí no había ninguna ramera'.

24-26. Desenlace. Parece como si Judá hubiera cerrado el incidente de la prostituta de Dos Fuentes, camino de Timná, y se hubiera olvidado del asunto. Hasta que el estado de Tamar se hace público en la vecindad o en la comarca y le envían una información o delación a Judá, que tiene autoridad de pater familias.

Técnicamente Tamar está prometida a Sela, a quien debe fidelidad. Se ha prostituido y cometido adulterio, el hijo que lleva es ilegítimo. (Véase A. Tosato, Il matrimonio israelitico, 123-124). El delito merece pena de muerte y toca al jefe de la familia sentenciar y ordenar la ejecución de la culpable. Judá pronuncia la sentencia con todo laconismo, pues no hace falta motivarla ni probar la culpa. La pena de la hoguera es inusitada en la tradición israelítica a no ser que se trate de la hija de un sacerdote, Lv 21,9, o de tomar a la vez a hija y madre, Lv 20,14.

El narrador se concede el placer de retrasar el desenlace hasta el último momento: cuando la conducen al suplicio, envía el mensaje. Como si le dijera por medio del mensajero: te devuelvo esas prendas, pero la otra prenda que me has dejado te la daré en su sazón; cuando reconozcas la propiedad de esas prendas, reconoce la paternidad. Es una apelación al juez de la causa.

Judá, al reconocer sus prendas, anula la sentencia: 'Ella es inocente y no yo'. Este es el sentido de la frase, con *min* negativo, y no como todavía traducen algunos 'ella es más justa que yo'. No se trata de comparación, ni Judá se considera justo, un poco menos justo, cuando le negaba un derecho elemental. (Lo mismo se lee en el pleito de David con Saúl, 1 Sm 24,18). Su delito ha sido cohibir la vida, como si tuviera la autoridad para darla o negarla: '¿Ocupo yo el puesto de Dios para negarte el fruto del vientre?' era la respuesta de Jacob a Raquel. Judá se ha empeñado en conservar la vida guardándola, encerrándola; cuando la vida se salva dándose, comunicándose. Si uno quiere salvar su vida, la perderá. Judá se ha encerrado en su afán de seguridad; cuando la vida continúa en el riesgo. Ha sido un delito contra la vida. Paradójicamente, la nuera lo ha salvado y le dará descendencia, duplicada.

27-30. El relato podía terminar ahí, sin perder nada de su calidad literaria. Pero perdería un significado capital para los israelitas: el nacimiento de Fares, antecesor de David.

Para los israelitas en eso se cifra el principal valor e interés del capítulo. B. Jacob, representante de esta tradición, puede decir que 'este relato... es la corona del Génesis y Tamar una de sus mujeres más admirables' 'Una noble extranjera se casa con un israelita y se convierte en la antepasada de la más ilustre familia de Israel'. Y el midras sentencia: 'Antes de la esclavitud nace el redentor', que significa: antes de que Jacob y su familia bajen a Egipto, nace el antecesor de David. Por este motivo el libro de Rut menciona con loa a Tamar:

> 4,12 Que por los hijos que el Señor te dé de esta joven tu casa sea como la de Fares, el hijo que Tamar dio a Judá.

El parto de los mellizos tiene alguna relación con el de Jacob y Esaú. Como una competición a ver quién sale antes. El texto hebreo suena como si la comadrona impusiera el nombre, pues es el último personaje femenino mencionado; además ella ató la cinta roja. Sería un privilegio, pues lo normal es que la madre o el padre impongan el nombre.

En el contexto

El relato de Tamar atrae por semejanza otros relatos o informes del Génesis con mujeres como personajes importantes.

a) Las hijas de Lot, al no quedar hombres disponibles después de la catástrofe, cometen incesto con el padre para tener hijos. El afán de Tamar es semejante, y parecido su incesto o relación con Judá. Lv 18,15 20,12 y Ez 22,11 condenan las relaciones del suegro con la nuera. Judá, como Lot, no es consciente de la transgresión, Tamar, como las hijas de Lot, la provoca a sabiendas. Por técnica y mérito literario media una distancia notable entre ambos: el de Tamar es un relato antológico.

b) Dina es la muchacha inocente, ingenua, que se expone sin saberlo al peligro y es violada. La 'tratan como prostituta' (34,31). Tamar es también víctima pero no pasiva, sino que toma la iniciativa; ella provoca el equívoco de la aparente prostitución. Dina inocente se vuelve fatídica para la familia y portadora de muerte para los cananeos. Tamar al principio también parece ser portadora de muerte para dos maridos; al final demuestra que es ella la portadora de vida. Si la familia de Jacob hubiera accedido a la propuesta de Jamor, Dina habría entrado por matrimonio en una ilustre familia cananea; Tamar se empeña en no desprenderse de su nueva familia israelita. Dina deja sólo su recuerdo, Tamar es una matriarca.

c) En cuanto a Judá, parece acercarse a Esaú más que a Jacob. Se casa con una cananea, toma mujer cananea para su hijo, de una mujer cananea tiene su primogénito. También José se casará con una egipcia. Como si hubiera comenzado una era nueva también en este aspecto. La dinastía de David recoge sangre cananea y moabita.

d) Y Tamar figura en la genealogía del Mesías: Mt 1,3.

En nuestra tradición literaria, Trillo Figueroa presenta a Tamar como modelo de mujer fiera. Véase Biblioteca de Autores Españoles, 42,46.

III PARTE

CICLO DE JOSE

JOSE Y SUS HERMANOS

¿José o Jacob?

Se suele llamar este relato 'la historia de José' o bien 'José y sus hermanos'. Con el segundo título escribió Thomas Mann una voluminosa novela. Mucho antes Sor Juana Inés de la Cruz había recogido la historia de José en su Auto Historial Alegórico 'El cetro de José'; fiel a las exigencias del género, combina la paráfrasis ceñida del texto bíblico con la reflexión teológica encomendadas a las personificaciones de cualidades abstractas. Estoy seguro que muchos, viendo el título de este libro 'textos de fraternidad en el Génesis' han pensado sin más en estos capítulos finales. Creo haber demostrado en las páginas que preceden que éste no es el único relato de hermandad en el Génesis. Sí es el último y el más complejo, y por ello nos remite al primero, de Caín y Abel, que es simplicísimo en la superficie.

El comienzo del relato en 37,1 nos puede desconcertar: 'Esta es la historia de Jacob: José tenía diez y siete años...' Sigue, es verdad, la historia de Jacob hasta su muerte, que llegará al final del cap. 48, con el apéndice de las bendiciones testamentarias en el cap. 49; pero sigue ligada esencialmente a la aventura de su hijo José. Tanto, que el autor podía haber empezado así: 'Esta es la historia de José: José tenía diez y siete años...'.

Esta manera de montar o superponer ya la conocemos. Si bien hasta el final del cap. 35 no muere Isaac, ya en el capítulo 25 comienza la biografía de sus hijos, Esaú y Jacob; y para el capítulo 28 ha desaparecido prácticamente Isaac. También la escueta biografía de Isaac comienza en plena vida de Abrahán.

Es lógico, y la observación nos hace comprender cómo, llegada a un punto, la vida del padre queda ligada a la del hijo; ya en vida del padre el hijo entra en escena y llega a ser protagonista. En ese momento el padre ¿se queda con el papel de simple observador? No era así en la historia de Isaac y mucho menos lo será en ésta. El padre Isaac era un punto de referencia decisivo en la trama: por respeto al padre vivo, Esaú no ejecuta su venganza; junto al padre muerto se en-

cuentran por última vez reunidos los dos hermanos. También Jacob será un punto de referencia en este relato, un polo de unificación en la conciencia de los hermanos, incluso después de muerto. Lo iremos viendo. Muchas de las historias fraternales que hemos comentado discurrían bajo la sombra tutelar del padre.

Atendiendo al reparto, el relato procede con sencillez. El cap. 37 plantea el argumento anudando las dos historias. Lo anuncia el v 2 con su incongruencia, debida quizá al ensamblaje de dos fuentes o tradiciones: la historia de Jacob es la de José o viceversa. En los cap. 39-41 queda sólo José en el extranjero. Del 42 al 45 actúan José y sus hermanos, bajo el impulso cercano o remoto del padre. 46 y 47 narran el encuentro del padre con el hijo. 48 y 49 recogen la muerte y el testamento de Jacob. La cuña narrativa del cap. 38 ya la he comentado despejando el curso de la presente historia.

Arte narrativa

Si el libro entero del Génesis llegó a ser un clásico de la literatura occidental, la historia de José ha sido una de sus partes favoritas. Creo que ha impresionado sobre todo la sencillez narrativa, que no excluye cierto enredo de la trama, y una emotividad que ondula de lo patético a lo tierno. Comparado con otros relatos del Génesis, el último es largo y complejo; comparado con obras posteriores de nuestra cultura occidental, es simple e ingenuo. Ahora bien, una narración sencilla y bien hecha puede atraer a espíritus sencillos por sintonía; pero también atrae a espíritus refinados, que sienten revivir provisoriamente su niñez soterrada. Después de una sapientísima fuga a cinco voces, nos encanta la línea purísima de una melodía gregoriana. El concepto de sencillez y complejidad narrativa es relativo, y nosotros juzgamos desde nuestra experiencia milenaria. Lo maravilloso es que, después de Cervantes y Tolstoy, después de Joyce y Proust, la historia de José y sus hermanos nos deleite y conmueva.

Es un estilo nuevo en el Génesis. Narración más amplia y mejor compuesta. El ciclo de Jacob y Esaú tiene su unidad: una unidad de ensamblaje o montaje hábil, como en segunda instancia. La historia de José es un argumento que se desenvuelve por su lógica interior. Destaca por la variedad de personajes y situaciones. También el ciclo de Jacob es rico en personajes y situaciones, pero en virtud de un movimiento episódico, que retira a un personaje después de haberlo utilizado en su episodio; en la historia de José los personajes participan en el proceso, sin que falten algunos episódicos, como el copero y el repostero o la mujer de Putifar. El protagonista tiene algo de figura ideal, humanamente ejemplar, en la prueba y en la exaltación. El escenario tiene un razonable color local, que delata conocimiento, de primera o segunda mano, de costumbres egipcias (lo cual no dice nada acerca de la historicidad). El tono narrativo es más lírico, sin renunciar al dramatismo en que descuella la literatura hebrea. Muchos de los motivos literarios entretejidos en el relato son comunes a otras culturas: la seductora despreciada que se venga, el hermano menor que se impone, el sueño que se cumple

a pesar de todo, el inocente encarcelado que triunfa... Se podría repasar el catálogo de Stith Thompson, Motif Index of Folk Literature, para encontrar en él numerosos paralelos. Esta universalidad hace asequible la historia de José.

La intervención de Dios ha cambiado estilo: no hay apariciones ni oráculos, no hay visiones ni altares. Los sueños que dirigen la acción no se definen como visiones enviadas por Dios. Sin embargo, discretamente, Dios actúa en esta historia sin meter la mano en cada momento. El protagonista es consciente de dicha actuación (45,5.7 50,20); el autor reconoce la presencia y acción de un Dios escondido.

Muchos comentadores han señalado algunas técnicas narrativas sobresalientes en este relato. El recurso de la duplicidad de escenas y situaciones, con alguna variación significativa que empuja la acción. El recurso clásico de motivos conductores. El recurso, también clásico, de ocultamiento y reconocimiento (anagnorisis). La ironía dramática obtenida por la ignorancia de algun personaje frente al saber compartido de autor y lector, o de otros personajes con el autor.

De vez en cuando observamos la presencia de variantes que duplican, la penetración en el texto de alguna glosa, algún bloque autónomo razonablemente encajado. Por encima de todo se impone la unidad del relato: sería conveniente tomarse el tiempo para una lectura seguida de 37-50 antes de detenerse en cada capítulo.

En su amplia introducción señala Gunkel algunas características de esta narración. Ante todo la 'composición artísticamente articulada', que reúne y unifica materiales diversos en un movimiento lineal. 'En cuanto a composición, la historia de José es la pieza más importante del Génesis', y delata una evolución en el arte de contar. Frente a la 'concisión' de otros relatos, esta historia se distingue por la amplitud, lograda muchas veces por duplicación de motivos o escenas. Frente a otros personajes de una sola cualidad, exhibe José una serie de cualidades. Lo sumo de su arte lo muestra el narrador al describir la tensión interna del protagonista. Además José es presentado como ideal, no como simple tipo humano real. El narrador sabe provocar emociones variadas y simultáneas en los lectores, en contraste con la simplicidad de otros relatos. (En este punto me parece que Gunkel olvida capítulos como el 27 y el 38). Otro aspecto llamativo es la manera de observar y describir a los extranjeros en lo específico y diferencial, como lengua y costumbres. Después de analizar y delimitar la historicidad de la narración, Gunkel propone la tarea de remontarse: de la 'Novelle' o 'novela corta' a las sagas y más allá a una serie de cuentos con motivos conocidos en el folclore.

J. Skinner condensa en menos de una página una valoración de conjunto; vale la pena escuchar algo de lo que dice:

> 'La historia de José es el mejor ejemplo en el Génesis, quizá en todo el Antiguo Testamento, de lo que suelen llamar 'narración novelística'. De las otras biografías de patriarcas se distingue ante todo por la unidad dramática de un argumento concebido

con claridad, cuyo desarrollo presenta el conflicto entre carácter y circunstancias, y el triunfo de fuerzas personales y éticas en medio de las suertes y vicisitudes de los asuntos humanos. La idea dominante está formulada en 50,20 'vosotros intentasteis hacerme mal, Dios intentaba convertirlo en bien'. Es el sentimiento de una Providencia divina rectora aunque inmanente, que ejecuta su designio a través de la compleja interacción de humanos motivos, logrando un resultado que ninguno de los actores preveía. A esta unidad superior se subordina todo; escenas e incidentes se funden con naturalidad en la corriente del relato, cada uno como una etapa del desarrollo del tema. El estilo es amplio y difuso, aunque nunca aburrido. El intenso interés humano del relato, realzado por un sentimiento y patetismo desusados en otros relatos patriarcales aseguran la atención y participación de lector del principio al fin'.

Sobre el conjunto de la narración, además de los citados y recomendados Coats y Gunkel, me contento con indicar algunos trabajos más recientes; que no por ser recientes son mejores, pero nos prestan el servicio de remitir a trabajos precedentes.

P.D. Miscall, The Jacob and Joseph Stories as Analogies. *JSOT* 6 (1978) 28-40. El autor busca la mutua iluminación de ambas historias, en sus semejanzas temáticas y variación del tema, en el uso de motivos comunes. Entre otras cosas señala el esquema ternario semejante: a) engaño del padre, ruptura de los hermanos, peligro de muerte del menor; b) separación larga, silencio sobre la suerte del mayor; c) reunión y reconciliación. Señala otros motivos comunes: el comienzo rápido del conflicto, la superación del pasado para afrontar el futuro; las reacciones emotivas no controladas; la intervención de Dios abierta o disimulada; al final se cumple el designio de Dios.

K.R. Melchin, Literary Sources in the Joseph Story. *ScEsprit* 31 (1979) 93-101, contra la tendencia reciente a considerar el relato como obra unitaria, el autor defiende la conveniencia de distinguir fuentes y variaciones de estilo.

N. Toker, The Artistry of Covering and Uncovering in the Story of Joseph and his Brothers. *BMikra* 26 (1979) 170-180. Los recursos conocidos de ocultamiento/reconocimiento y la ironía dramática.

M. Savage, Literary Criticism and Biblical Studies. A Rhetorical Analysis of the Joseph Narrative. Scripture in Context. *Pittsburg Theological Monthly Series* 34 (1980) 79-100.

E.M. McGuire, The Joseph Story. A Tale of Son and Father. En B.O. Long, Images of Man and God. Sheffield 1981 Traslada el acento de la fraternidad a la filiación.

A. Bonora, La storia di Giuseppe, 1982.

VEREMOS EN QUE PARAN SUS SUEÑOS

Texto

37,1 Jacob se estableció en el pais cananeo, la tierra donde había residido su padre.
2 Esta es la historia de Jacob. José tenía diez y siete años y pastoreaba el rebaño con sus hermanos. Ayudaba a los hijos de Bilha y Zilpa, mujeres de su padre, y trajo malos informes de sus hermanos a su padre.
3 Israel prefería a José entre sus hijos, porque le había nacido en edad avanzada, y le hizo una túnica con mangas.
4 Sus hermanos, al ver que su padre lo prefería entre los hermanos, le tomaron rencor y hasta le negaban el saludo.
5 José tuvo un sueño y se lo contó a sus hermanos, con lo cual a ellos les aumentó el rencor.
6 Les dijo:
- Escuchad lo que he soñado.
7 Estábamos atando gavillas en el campo, cuando mi gavilla se alzó y se tenía en pie mientras vuestras gavillas en torno se postraban ante mi gavilla.
8 Le contestaron sus hermanos:
- ¿Vas a ser tú nuestro rey? ¿Vas a ser tú nuestro señor?
Y les crecía el rencor por los sueños que les contaba.
9 José tuvo otro sueño y se lo contó a sus hermanos:
- He tenido otro sueño: El sol y la luna y once estrellas se postraban ante mí.
10 Cuando se lo contó a su padre y a sus hermanos, su padre le reprendió:
- ¿Qué es eso que has soñado? ¿Es que yo y tu madre y tus hermanos vamos a postrarnos por tierra ante ti?

12 Sus hermanos le tenían envidia, pero su padre se guardó el asun-
to.
13 Sus hermanos se trasladaron a Siquén a apacentar el rebaño de su
padre.
Israel dijo a José:
- Tus hermanos se encuentran pastoreando en Siquén. Quiero
enviarte allá.
Contestó él:
- Aquí me tienes.
14 Le dijo:
- Vete a ver qué tal están tus hermanos y qué tal el rebaño y
tráeme noticias.
15 Así lo envió desde el valle de Hebrón y él se dirigió a Siquén.
16 Un hombre lo encontró perdido por el campo y le preguntó qué
buscaba; él dijo:
- Busco a mis hermanos; te ruego que me digas dónde pastorean.
17 El hombre le contestó:
- Se han marchado de aquí; les oí decir que iban hacia Dotain.
José fue tras sus hermanos y los encontró en Dotán. 18 Cuando
ellos lo vieron venir a lo lejos, antes de que se acercara tramaron su
muerte. 19 Y comentaban:
- ¡Ahí viene ese soñador! 20 Vamos a matarlo y echarlo en un
aljibe; después diremos que lo ha devorado una fiera, y veremos en
qué paran sus sueños.
21 Cuando lo oyó Rubén, intentando librarlo de sus manos, les dijo:
- No cometamos un homicidio.
22Y añadió Rubén:
- No derraméis sangre echadlo en este aljibe, aquí en la estepa y
no pongáis las manos sobre él.
Era para librarlo de sus manos y devolverlo a su padre.
23 Cuando llegó José adonde estaban sus hermanos, ellos le quitaron
la túnica con mangas que llevaba, 24 lo agarraron y echaron en un
aljibe; era un aljibe vacío, sin agua. 25 Después se sentaron a comer.
Levantando la vista vieron una caravana de ismaelitas que transporta-
ban en camellos goma, bálsamo y resina de Galaad a Egipto. 26 Judá
propuso a sus hermanos:
- ¿Qué ganamos con matar a nuestro hermano y echar tierra so-
bre su sangre? 27 Vamos a venderlo a los ismaelitas y no pongamos

las manos en él; que al fin es hermano nuestro, de nuestra carne y
sangre.
Los hermanos aceptaron. 28 Al pasar unos mercaderes madiani-
tas, tiraron de su hermano, lo sacaron del aljibe y vendieron a José a
los ismaelitas por veinte pesos de plata. Estos se llevaron a José a
Egipto. 29 Entretanto Rubén volvió al aljibe, y al ver que José no es-
taba en el aljibe, se rasgó las vestiduras, 30 volvió a sus hermanos y
les dijo:
- El muchacho no está; y yo ¿a dónde voy yo ahora?
31 Ellos tomaron la túnica de José, degollaron un cabrito, empapa-
ron en sangre la túnica y 32 enviaron la túnica con mangas a su pa-
dre con este recado:
- Esto hemos encontrado; mira a ver si es la túnica de tu hijo o
no.
33 El, al reconocerla dijo:
- ¡Es la túnica de mi hijo! Una fiera lo ha devorado, ha descuar-
tizado a José.
34 Jacob se rasgó las vestiduras, se ciñó sayal e hizo luto por su hijo
muchos días. 35 Vinieron todos sus hijos e hijas para consolarlo. Pe-
ro él rehusó el consuelo diciendo:
- Bajaré a la tumba haciendo duelo por mi hijo.
Su padre lo lloró. 36 Y los madianitas lo vendieron en Egipto a
Putifar, ministro y jefe de la guardia del Faraón.

Comentario

1. 'Se estableció... había residido': Leemos en convivencia amistosa dos conceptos que pueden separarse con precisión intelectual: establecerse y residir. Para los patriarcas Canaán todavía no es tierra para establecerse, porque todavía no se harán sedentarios. Su designación corriente es 'tierra de mis andanzas', de residencia provisoria, a lo más de trashumancia. Con todo, las tres fuentes no tienen inconveniente en usar el verbo genérico *yšb*, con el sentido de quedarse, aunque no sea definitivamente:

> P.e. se dice de Abrahán y Lot en el cap. 13; de Abrahán en 16,3 21,20 22,19 24,3.37; de Lot en 19,29.30; de Isaac en 24,62 25,11 26,6.17; de Jacob en 25,27 27,44 29,14.19 34,10.16.21.22.23 (oferta de residencia permanente). De momento nos interesa especialmente 36,7-8 porque ahí se juntan los dos verbos aplicados a Esaú y Jacob: 'Pues tenían demasiadas posesiones para vivir (*yšb*) juntos y la tierra donde residían (*gwr*) no podía mantenerlos a causa de sus ganados. 8 Esaú se estableció (*yšb*) en la montaña de Seir'.

Esaú abandona la tierra de residencia provisoria y se asienta establemente en Seir; Jacob (37,1) se establece en la tierra de 'las andanzas'. Con el cap. 36 nos despedimos de Esaú, el 37 se concentra en Jacob. Un dato más para subrayar que Jacob es el heredero patriarcal.

2. A los diecisiete años José es un adolescente dedicado al pastoreo de ganado menor junto con sus hermanos. En esta familia no encontramos la *diferenciación* de oficios que arrancando de Caín y Abel, seguía en Yubal y Tubal, Jacob y Esaú. Aunque los hermanos sean hijos de cuatro madres, no diferencian sus ocupaciones, sino que todos forman parte de una economía familiar unificada.

'Ayudaba': la palabra hebrea *na'ar* es ambigua: muchacho, joven, mozo, criado. Si no queremos incurrir en simple repetición de lo que acaba de decir, restringido a cuatro hermanos, hemos de preferir el significado de ayudante, recadero. Los cuatro hermanos llevaban la responsabilidad de algunos rebaños y José estaba a su disposición para tareas subsidiarias. Quizá lo coloque en un plano de inferioridad atribuible a la edad.

Pero el muchacho anda con cuentos, se constituye informador y trae delaciones a su padre. El sustantivo *dibba* significa rumor o difamación: Prv 10,18 25,10. Aquí está calificado: 'malos informes'; pero no parece que se trate de difamación, menos de calumnia. Con todo, el oficio resulta odioso, especialmente entre hermanos. Como el texto bíblico no especifica la materia de los informes, los comentadores antiguos soltaron la fantasía para inventarlos.

3. La *preferencia* paterna recoge un motivo conocido. La preferencia de Dios por Abel desató la envidia y el odio de Caín, en el caso de Jacob y Esaú se repartieron las preferencias de la madre y el padre. Ahora entre los doce el preferido es José. El lector piensa que por ser hijo de la esposa favorita Raquel. El narrador aduce un motivo que provoca nuestra objeción: el padre lo había engendrado siendo de edad avanzada. ¿No vale el motivo mejor para Benjamín? El tema del hermano menor preferido es corriente en la literatura popular, aunque también se encuentra lo contrario: Yesé no perfería al menor, David (lo prefirió Dios).

La preferencia se manifiesta en una distinción llamativa: mientras el resto de los hermanos vestiría hábitos de trabajo, José vestía como un príncipe (2 Sm 13,18s), un traje de mangas hasta las muñecas, de ruedo hasta los tobillos. El lector debe fijarse en ese traje o túnica, que desempeñará un papel en las próximas escenas.

4. A la larga la preferencia se vuelve irritante, inaguantable, odiosa. No es sólo la belleza y riqueza del traje; es que significa además dignidad, privilegio. Ese traje patente y ostentoso está negando la igualdad entre los hermanos. Así estalla la aversión. El consabido vocablo 'hermano' se repite en el capítul 21 veces (= 3x7) con diversos posesivos, en boca del narrador y de varios personajes. (Recordamos que en los quince versos del relato de Caín recurría siete veces). Ninguno de los capítulos que siguen ostentará semejante concentración. Jacob, que un día provocó el odio de Esaú y hubo de aplacarlo con tanto tiempo y dificultad, ahora está provocando el odio de diez hijos contra el favorito. La aversión llega al punto de que le nieguen el saludo, o sea la 'paz'.

5. Este verso funciona como enunciado genérico antes del relato específico, recurso no infrecuente en la prosa narrativa hebrea. Los sueños contados, por su contenido, atizan el rencor de los hermanos. Los sueños tienen importancia particular como motivo conductor de la historia: tres veces se contará un doble sueño, lo cual influirá en el desarrollo de los sucesos. Sueños de José, de los funcionarios reales, del Faraón. Los dos primeros no requieren interpretación.

6. Sueños. La introducción solemne indica la importancia que se le atribuye; como si no fuera juego y entretenimiento de muchachos. Todos los hemos tenido y contado. Pero los sueños en aquella cultura podían ser vaticinios. Jacob recibió en sueños mensajes divinos (cap. 28 y 31), José no mezcla a Dios en el asunto. Un novelista moderno que inventa un sueño de un personaje le da un significado particular, de modo que el lector capte su valor y función narrativa. La psicología nos habla de proyección del deseo o el temor en el sueño, cuando caen las trabas conscientes, y señala su estructura simbólica. Nuestro autor lo emplea como recurso literario sin definir por ahora si viene de Dios o de la fantasía juvenil de José.

Siglos más tarde pronunciará una lección crítica sobre los sueños Ben Sira, sin negarle a Dios la posibilidad de intervenir en ellos y por ellos:

Eclo 34,1 La esperanza del necio es vana y engañosa,
los sueños dan alas a los insensatos,
2 Caza sombras o persigue vientos
el que se fía de sueños.
3 Las visiones del sueño son a la realidad
lo que un rostro en el espejo es al verdadero.
4 ¿Qué podrá limpiar la suciedad?
¿qué podrá comprobar la mentira?
5 Magia, adivinación y sueños son falsedad:
la mente fantasea como parturienta.
6 Si no vienen como visita del Altísimo,
no les entregues el corazón.
7 Cuántos se extraviaron con sueños
y fiándose de ellos fracasaron.
8 En cambio la Ley se ha de cumplir sin falta,
la sensatez es la perfección de una boca sincera.

7. Describe el sueño con la viveza del triple *hinne*, aunque escuetamente; como apuntando la evidencia inmediata y marcando un ritmo rápido. Así suelen ser los sueños: de bulto y veloces; y protagonista el que sueña. La escena se refiere a una cultura agraria: no es raro entre pastores seminómadas cultivar ocasionalmente algún terreno. Las gavillas se colocan en pie, apoyadas mutuamente for-

mando ternas, como pirámides efímeras. Lo que ve José es como un crómlech vegetal: una gavilla central erecta y once gavillas en torno postradas; o si preferimos, un eje vertical y once radios horizontales. No 'caídas' por tierra, sino 'postradas'. Que suene el verbo para que despierte nuestro recuerdo. Era el verbo de Esaú y otros pueblos ante Jacob (cap. 27), e inversamente, el de Jacob y su familia ante Esaú (cap. 33).

Semejante sueño, más aún que la preferencia paterna, está negando la igualdad de los hermanos, al menos en la mente del que lo tuvo y lo cuenta: ¿presagio o presunción de muchacho?

8. Rey y señor. Los hermanos captan el alcance peligroso del sueño. ¿Aspira, espera José ser rey y señor de sus hermanos? No se habla de simple precedencia o privilegio, sino de reinar. Reinar no es cosa de pastores nómadas, que se las arreglan con la autoridad paterna o del jeque. Reinar es cosa de la descendencia de Esaú (en los catálogos del narrador Sacerdotal): *'Reyes que reinaron en Edom antes de que los israelitas tuvieran rey'* (36,31).

Westermann sugiere que el contexto histórico de la pregunta se puede situar cuando las discusiones en torno a la monarquía recogidas en 1Sm 8. Se podría citar también el episodio de Gedeón y Abimelec en Jue 8-9. Cuando su gente le propone que sea su jefe, *mšl*, con cargo hereditario, él lo rehúsa: *'Ni yo ni mi hijo seremos vuestro jefe. Vuestro jefe será el Señor'*. Pero el hijo de Gedeón, Yerubaal, tomando el nombre significativo de Abimelec = Mi Padre es Rey, se establece como jefe, *mšl*, de Siquén. El hermano que escapa de la matanza, Yotán, pronuncia un apólogo sobre la monarquía, *mlk*, de las plantas: rehúsan varias, y la zarza acepta reinar.

Son los mismos verbos que juntan rítmicamente los dos hermanos de José:

hamalok timlok 'alenu
'im mašol timšol banu

Es difícil señalarle un contexto social y político preciso al verso y al capítulo. Si lo escuchamos en tiempo de la monarquía davídica consolidada o mientras lucha aún con la línea de Saúl, la frase de los hermanos suena como reclamación de que el trono no pertenece a las tribus de José ni a la de Benjamín (Saúl), sino a la de Judá. Me parece menos probable y sólo lo acepto como lectura posterior. Los hermanos se indignan ante la idea de implantar la sujeción y el vasallaje dentro de la familia.

Con lo cual adquiere el verso un alcance mayor: ¿deben surgir tales diferencias entre hermanos? La cadena que comienza con los hijos de Noé: 'Sea Canaán (= Cam) siervo de los siervos de sus hermanos (9,25), y sigue con Jacob y Esaú: 'el mayor servirá al menor' (25,23), 'sé señor de los hijos de tu madre, que se postren ante ti' (27,29), ¿ha de continuar como una maldición? Y si rige las relaciones entre pueblos, ¿ha de romper la igualdad de los hermanos?

El Deuteronomio, proyectando hacia atrás su experiencia histórica, formula el siguiente precepto:

> Nombrarás rey tuyo al que elija el Señor tu Dios; nombrarás rey tuyo a uno de tus hermanos, no podrás nombrar a un extranjero que no sea hermano tuyo... Que no se alce orgulloso sobre sus hermanos' Dt 17,15.20.

Como afirmando que el cargo de rey no debe anular la radical igualdad de los hermanos. (Sabida es la importancia que tiene en el Deuteronomio la hermandad de los israelitas).

9. El segundo sueño es un salto del mundo agrícola al celeste. Es un poco de astrología destilada en un sueño (un salto semejante de lo agrícola a lo estelar se encuentra en Is 30,23-26, texto tardío).

La idea de que pueblos y jefes tengan en el cielo una constelación que señala su destino parece implicada en uno de los oráculos de Balaán: 'avanza la constelación de Judá' (Nm 24,17, leyendo *kokabê*, en plural). En el sueño de José no hay constelaciones ni zodiaco, sino sol, luna y once estrellas. Si nos resulta difícil imaginar astros 'postrándose', recordemos que los antiguos consideraban vivos y animados los escuadrones celestes. El Dios de las Huestes del cielo lo será también de las Huestes de Israel, en sugestivo paralelismo (véase Ex 12,41.51). Insinúa la correspondencia Gn 15: El sol que se pone = entra, *bo'*, y las estrellas que salen y brillan intiman que, aunque Abrahán muera = entre, *bo'*, de él 'saldrá' una descendencia innumerable. El mundo estelar encontrará terreno propicio en la literatura escatológica y apocalíptica: recuérdese la 'mujer vestida del sol, con la luna a los pies y una corona de doce estrellas' de Ap 12.

Siendo los dos sueños de José del mismo esquema, anuncian certeza y proximidad (41,32).

10. Este segundo sueño se lo cuenta también a los padres. Si bien sol es femenino en hebreo y luna masculino, suponemos que aquí vence el criterio de categoría, de modo que el sol es el padre y la luna la madre. ¿Qué madre? Hemos leido en el cap. 35 la muerte de Raquel al nacer Benjamín; por tanto, en el texto actual del Génesis la madre de José ya no vive. O el cielo o el sueño o el autor operan con otro parámetro cronológico.

El padre comprende sin más el sentido y reprende al hijo: ¿por haberlo soñado o por haberlo contado? No acaba de aceptar que padres y hermanos hayan de ser vasallos de su hijo: *'Si Dios lo llama señor, ¿cómo puede ser hijo suyo?'* (Mt 22,44). El verbo *hštḥw* = postrarse ha vuelto a sonar fatídicamente en los versos 9 y 10. No es justo que el padre sea vasallo del hijo: eso no sucede en Israel. Cuando un hijo quiere ocupar el trono, elimina al padre, no lo somete (véase la historia de Absalón y David en 2 Sm 16,11). En cuanto a la madre, recordemos que la madre del heredero al trono y del rey reinante obtenía el título de *gebira* = Señora.

11. Resume lacónicamente el resultado en una antítesis: 'Sus hermanos le tenían envidia, su padre se guardó el asunto'. Se lo guardó para reflexionar sobre ello: ¡quién sabe! Todo puede suceder. El, que 'con un bastón pasó el Jordán y volvió con dos caravanas' (32,11), no puede cerrarse al futuro. ¿Hasta dónde llegará su hijo José? Parece como si Jacob se debatiera entre el temor y la esperanza. A ver si el traje que le ha procurado es también un presagio (nosotros pensaríamos más bien que el traje ha inducido el sueño excitando la fantasía).

12-17. Después de la tensión acumulada suceden unos versos tranquilos. Cosas de pastores, que Jacob conoce por experiencia. Los hermanos salen con el ganado trashumando en busca de pastos, un hermano más joven queda en casa acompañando al padre, entre otras cosas, para hacer de recadero. Como no está al cuidado de las ovejas, se puede mover con más facilidad y rapidez. (Compárese con el relato de David y sus hermanos, 1Sm 17).

Por los datos geográficos no hemos de apurarnos. El autor conocía la geografía tan bien como nosotros, sabía la distancia entre Hebrón y Siquén (más de ochenta km). Cuando escoge esos dos puntos, no lo hace por razones de crónica. Hebrón fue residencia tradicional de Abrahán, mientras que Siquén tiene relaciones con la Casa de José. Ir de Hebrón a Siquén es como recorrer el corazón del país cananeo.

El narrador interpone un incidente que retarda un poco: José desorientado, caminando a campo abierto, es encaminado por un desconocido. El detalle acentúa la inexperiencia del joven y su fidelidad en cumplir el encargo. Su padre lo ha enviado a informarse sobre el 'bienestar'= *šalom*, de sus hermanos y del ganado. Como quien dice, una expedición de paz, que él cumple con solicitud y perseverancia. Las frases encierran o esconden una ironía trágica: ¿va en busca de la paz o de su desgracia? ¿Hasta qué punto son todavía hermanos los que busca?

Cuando ya está cerca, el narrador se traslada al campamento de los hermanos y cambia el punto de vista.

18-20. Retorna la tensión. Los hermanos condecoran a José con un mote: el soñador, 'Don Sueños'; y se proponen matarlo: así se frustrarán los sueños. Es decir, mezclan el desprecio al miedo, o disimulan con la burla el temor. No los mueve sólo el rencor vengativo, sino el pánico ante el destino comunicado en signos inconfundibles por un medio que el hombre no controla: los sueños.

El mundo enigmático de los sueños, las evoluciones de los astros, las leyes del destino: ¿cómo puede el hombre enfrentarse con ellos, comprenderlos, neutralizarlos? El remedio único y decisivo es eliminar al sujeto del presagio: muerto él, dejará de cumplirse el sueño. Lo cual es trágicamente ambiguo: que 'los sueños sueños sean' y que por ellos se llegue al asesinato. Es la lógica de 'yo en las meigas no creo, pero haberlas haylas'.

El proyecto no es venganza mezquina: no se libran sólo de José, se libran de la esclavitud o el vasallaje, o de su posibilidad. Aunque el cielo se empeñe, José no ha de reinar.

Eso dice el desafío conclusivo: 'veremos en qué paran sus sueños'. Pero la frase se carga de ironía. Por la intervención de dos hermanos que se disocian de la trama, las medidas que toman para neutralizar el destino conducen a realizarlo. Como la artimaña de Layo para neutralizar a Edipo, frustrada por un pastor. Tema por lo demás frecuente en cuentos y leyendas. La ironía queda sólo planteada; tocará seguirla en los próximos capítulos. 'Veremos en qué paran los sueños': en un tono lo pronuncian los hermanos, en otro tono lo medita el padre, con otra curiosidad lo escucha el lector.

21-22. Si en algún pasaje tropezamos con duplicados, es aquí. El cauce narrativo se abre en dos y vuelve a juntarse al rato: Rubén/Judá, caravana ismaelita/ mercaderes madianitas, 'no derraméis sangre/¿qué ganamos con matarlo?'. El narrador trenza los dos hilos, sin quitar las señales de la duplicidad, logrando un montaje de sucesión.

Más veces a lo largo de la historia tropezaremos con la dualidad de Rubén y Judá, y al final dominará el segundo. ¿Se justifica narrativamente esta dualidad? Se justifica alguna conjetura. El texto final o actual del Génesis ha introducido a Simeón y Leví como protagonistas de un episodio (cap. 34); se ha referido sin nombrarlos a los hijos de las criadas, Dan, Neftalí, Gad y Aser; ahora asigna un papel importante a otros dos hijos de Lia, el primero y el cuarto, Rubén y Judá. José y Benjamín tienen papeles importantes; quedan Isacar y Zabulón, que sólo figurarán en las bendiciones (cap. 49). Como si el texto quisiera presentar en acción a varios hermanos. Más sencillo es decir que una intervención doble, de dos hermanos, encaja cómodamente en la técnica de escenas paralelas típica del autor.

Rubén, como hermano mayor, es responsable ante el padre, tiene que rendirle cuentas; es 'guardián de su hermano'. Arbitra un recurso para librar a José sin enfrentarse él sólo con todos los demás. Lo urgente es impedir el asesinato, lo demás se arreglará después. Arrojándolo a un aljibe vacío no 'derraman sangre' físicamente, tampoco lo dejan en libertad. Queda encerrado, impotente, pero con vida. Es enfática la acumulación de formas sinonímicas: dar muerte, matar, quitarle la vida, derramar sangre, poner las manos en él.

23. Rubén consigue convencer a sus hermanos, quizá con el prestigio de primogénito, quizá porque en el fondo queda el rescoldo de la fraternidad y el respeto por el padre anciano. Lo primero que hacen cuando llega es quitarle el odioso traje que lo distinguía. José no tiene tiempo ni para saludar, no se le escucha una palabra hasta que reaparezca en Egipto.

Para que funcione el montaje, hemos de imaginar que Rubén se ha apartado, quizá cuidando el rebaño, haciendo tiempo y disimulando.

25. Que inmediatamente se sienten a comer es un detalle cruel. Como si se hubieran aliviado de un peso: ¿del hermano o de cometer el homicidio? Posiblemente las dos cosas. Y una tercera, ya que el pan o el grano será un motivo conductor de la historia. Un día les faltará a los hermanos el pan y tendrán que ir a comparlo en Egipto. En la comida falta un comensal: José. ¡Atención a otra comida en Egipto en que ellos serán comensales del visir!

26-27. El expediente de Judá tiene un componente económico, indicado por el sustantivo *beṣa'* = ganancia. Vendiendo a José como esclavo ganarán algún dinero y se evita la muerte, a espada o de hambre, del hermano. Judá dice dos veces 'nuestro hermano': la expresión retorna en 42,21 y referida a Benjamín en 43,4 y 44,26.

28. José es *vendido* por veinte pesos, quizá siclos, de plata. Desde ahora es esclavo; ¿qué mejor venganza? Y con manos limpias de sangre. El soñador de futuros reinados es mercancía de discreto valor; como esclavo acabará en país extranjero. Se acabaron los sueños y la pesadilla.

29-30. Rubén expresa su desesperación en gestos y palabras. El gesto tradicional de rasgarse las vestiduras, que nos asoma al motivo del traje, y unas palabras que en hebreo suenan a balbuceo: *wa'ani 'ana 'any ba'* = y yo ¿a dónde voy yo?

Rubén queda disociado del delito, pero sigue siendo responsable ante el padre. Judá, provocando la esclavitud, lo ha salvado de la muerte. Su responsabilidad sería rescatarlo. Está más implicado que Rubén.

31-32. Engaño del padre. Se repite un esquema narrativo del cap. 27: el hijo engaña al padre anciano empleando un vestido ajeno, el padre reconoce el vestido y queda engañado. Una vez reconocida esta semejanza, es justo aguzar el oido para captar otras alusiones posibles. Creo oirlas en las palabras *śe'ir* y *dam*: cabrito y sangre, que apuntan derechas a Esaú-Edom-Seir, y oblicuamente a través de la piel de cabrito con que se cubrió Jacob. Como si la sombra de Esaú se cerniese sobre el engaño de los hijos de Jacob. El cabrito sustituía con su carne adobada la pieza de caza, con su piel sin curtir el vello de Esaú. Ahora el cabrito en cierto modo muere en lugar de José y sustituye con su sangre la de José.

33. Jacob reconoce sin dificultad el traje y dictamina: 'una fiera ha descuartizado a José'; aunque entendía mucho de ovejas descuartizadas por fieras (31,39), su conclusión es apresurada, se salta otras indagaciones. Además cuenta con la buena fe de sus hijos; no sospecha que lo están castigando con el engaño por su preferencia. El motivo conductor del traje llega aquí a una conclusión parcial, con el eco del verso siguiente:

34-36 en que Jacob 'se rasga las vestiduras'. El resto del capítulo se dedica al duelo de Jacob por su hijo José, siguiendo un ritual y prolongándolo sin medida.

Aconseja Ben Sira:

Eclo 38,16 Hijo mío, por el muerto derrama **lágrimas...**
17 Llora de dolor, guárdale luto
y hazle el duelo que merece;
uno o dos días para las lágrimas,
después consuélate de la pena,
18 pues la aflicción acarrea la muerte...
20 No vuelvas a estar pensando en él...
21 No sigas recordándolo, pues no tiene **esperanza;**
a él no le aprovecha, a ti te perjudica.
23 Cuando muere, cesa su memoria;
consuélate una vez que ha muerto.
22,12 El luto de un muerto dura siete días.

Jacob excede la medida, se va a morir de pena.

Que los otros hijos intenten consolarlo suena a burla cruel, con algo de venganza por el favoritismo descarado. Por otra parte, los hijos le han ahorrado a Jacob el tener que rendir vasallaje a su hijo.

'Su padre lo lloró': esta pena acompañará todo el relato hasta el cap. 45. Un padre que sufre será un punto permanente de referencia, una fuerza sumergida de cohesión.

Termina el capítulo con un balance trágico. Un padre engañado por una mentira creída que lo devora y consume, sin más perspectiva que la muerte. Un grupo de hermanos con la conciencia de la traición y el engaño. Si la vida del hermano se ha salvado in extremis, su presencia y su nombre se ha borrado de la familia. No pueden dar esperanzas al padre, porque ellos esperan lo contrario, que no reaparezca. Así están unidos por un secreto que los separa del padre: la confianza ya no puede ser plena. Tampoco entre ellos están perfectamente unidos, pues Rubén y Judá se han disociado en parte, cada uno por su lado.

¿Se puede decir que existe todavía una familia patriarcal? ¿Podrá volver a existir? El delito contra la fraternidad ha herido, quizá de muerte, al padre. A Jacob le queda como consuelo forzado concentrar su cariño en Benjamín, último recuerdo vivo de Raquel. La vida de los hermanos continúa.

El autor abandona este escenario para seguir de cerca las peripecias de José en Egipto. Los capítulos 39-41 nos interesan en cuanto pertenecen de lleno a la historia. Pero, como no tratan directamente de la hermandad, no los seguiremos de cerca.

EL ASCENSO DE JOSE

Los capítulos 39-41 son decisivos en la carrera de José y ponen las bases para el futuro encuentro de los hermanos. En varios episodios encadenados se va desarrollando la personalidad del protagonista: su integridad, perspicacia y prudencia. Ya que no me voy a detener en estos capítulos, apuntaré algunos datos con que salvar la continuidad narrativa.

a) José se convierte en cauce de *bendición* para el egipcio. El sustantivo *beraka* se emplea en 39,5. Esto significa que José es portador de la bendición de Abrahán. Lo mismo sucedió con el joven Jacob para Labán. No se dice que el amo de José lo reconozca, quizá porque viene en seguida la grave acusación.

b) La *belleza* de José parece heredada de Raquel, y excita el deseo de su ama. Se invierten los papeles de Jacob-Raquel y Siquén-Dina. Bien pronto José se mezclará con la población egipcia al unirse en matrimonio legítimo con una egipcia noble.

c) Retorna el motivo conductor del *vestido*. Es una prueba en manos de la mujer de Putifar (39,12ss). Le cambiarán el vestido para presentarlo al Faraón (41,14) y viste traje de lino cuando es nombrado visir (41,42).

d) Los *sueños*. Si el primer éxito de José en Egipto fue resultado de su habilidad en la administración doméstica, los siguientes están montados sobre sueños. Es decir, sobre un saber sobrehumano para leer con precisión el futuro en las imágenes ambiguas de los sueños. La fantasía que produce o proyecta esas imágenes asiste a la proyección sin entenderla. El intelecto ensaya diversas traducciones comprensibles. Sólamente una luz superior suministra la clave y hace transparentes las imágenes. Los sueños vienen en parejas, lo cual no simplifica necesariamente su interpretación. Si los dos primeros en la casa paterna eran obvios, los siguientes en la cárcel egipcia son iguales en el factor número, complementarios en la imagen de beber y comer, y contrarios en su sentido de favor y desgracia. No es patente que los pájaros picoteando la cesta de pasteles sean de

mal agüero; José los ve transformarse en aves necrófagas que picotean la carroña de un ajusticiado.

Los sueños del Faraón son dos y mellizos. Los números de objetos, que en los sueños de los funcionarios significan días, en los del Faraón significan años. Como si favor y desgracia del rey se midieran en días, fertilidad y esterilidad de la tierra en años: José atina con el ritmo y tempo justos de esa partitura cifrada. El mundo imaginativo de los seis sueños es curiosamente heterogéneo, con parcelas agrícola, estelar, gastronómica y pecuaria: los funcionarios encerrados en su mundo de exquisiteces de la mesa real; el Faraón en un mundo agropecuario, y sólo José libre para el salto a las estrellas.

Los sueños sirven además para que José se destaque de los sabios egipcios. Sólo él demuestra ser 'sabio y prudente', porque 'dotado de un espíritu sobrehumano' (*ruḥ 'elohim* 41,33.38.39). José no se contenta con explicar los últimos sueños, sino que se adelanta a dar consejos, apoyando y promoviendo con disimulo su causa.

e) El *resultado* del proceso es que José se ha incorporado a la vida y cultura egipcia: por el matrimonio, por el nombre o título nuevo, por la función. Cuando el Faraón se confía a él, lo hace a largo plazo: siete años han de pasar antes de que se compruebe la segunda parte del presagio y otros siete para sacarle las consecuencias. Y le da una esposa por adelantado. Estos dos datos, de siete años más siete y de la esposa por adelantado nos remiten por semejanza a la historia de Jacob en casa de Labán.

Durante el primer septenio de mando le nacen dos hijos, a quienes impone él, no la madre, nombres semíticos. Nombres que insinúan una actitud espiritual sorprendente: 'Dios me ha hecho olvidar mis trabajos y mi casa paterna... Dios me ha hecho crecer en la tierra de mi aflicción'. Es verdad que ha pasado trabajos en la casa paterna y en Egipto. Pero ¿se ha olvidado realmente de la casa paterna? Ahora bien, fijar en el nombre de un hijo el olvido es una operación contradictoria. Pues, al hacer presente el olvido, se hace presente su contenido y se trasforma en recuerdo. Empeñarse en olvidar es una manera de recordar. El empeño puede expresarse también en una tensión interna insuperable: el esfuerzo por olvidar para afrontar ágilmente el futuro, la victoria sobre una nostalgia paralizante, la superación de la adolescencia por la edad madura. José quiere descargarse para caminar al encuentro de su destino; muy pronto sabrá que ese destino le impone el recuerdo en nueva clave. Puede aludir al tema de Gn 3 'el hombre abandona a sus padres para unirse a su mujer', pues el hijo recién nacido sella la unión. ¿Ha roto con el pasado el emprender la nueva carrera política y familiar? No es ése el plan de Dios, y pronto se lo recordarán con vigor. No ha venido a Egipto para establecerse, sino para salvar vidas.

PRIMER ENCUENTRO

Texto

41,56 La carestía cubrió todo el país. José abrió los graneros y ven-
dió grano a los egipcios, mientras el hambre arreciaba en Egipto.
57 Todo el mundo venía a Egipto, a comprar grano a José, pues el
hambre arreciaba en todas partes.
42,1 Al enterarse Jacob de que había grano en Egipto, *2* dijo a sus
hijos:
- ¿Qué hacéis pasmados? He oido que hay grano en Egipto: ba-
jad allá y compradnos grano. Así viviremos y no moriremos.
3 Bajaron pues diez hermanos de José a comprar grano en Egipto.
4 Jacob no envió con sus hermanos a Benjamín, hermano de José,
no le fuera a suceder alguna desgracia. *5* Los hijos de Israel llegaron
en medio de otros viajeros a comprar grano, porque se pasaba hambre
en el país cananeo.
6 En el país mandaba José, él vendía el grano a todo el mundo; así
que los hermanos de José llegaron y se postraron ante él rostro en tie-
rra. *7* Al ver a sus hermanos, José los reconoció, pero disimuló y les
habló con dureza:
- ¿De dónde venís?
Contestaron:
- De Canaán, a comprar alimentos.
8 José reconoció a sus hermanos, pero ellos no lo reconocieron. *9* Se
acordó José de los sueños que había soñado sobre ellos y les dijo:
- ¡Sois espías! Habéis venido a inspeccionar las zonas desguarne-
cidas del país.

10 Le contestaron:
- ¡De ningún modo señor! Tus servidores han venido a comprar
alimentos. 11 Somos todos hijos de un mismo padre, gente honrada;
tus servidores no son espías.
12 Replicó:
- ¿Cómo que no? Habéis venido a inspeccionar las zonas desguarnecidas del país.
13 Le dijeron:
- Eramos doce hermanos tus servidores, hijos del mismo padre, de Canaán. El menor se ha quedado con su padre, otro ha desaparecido.
14 Respondió José:
- Lo que yo os decía, que sois espías. 15 Os pondré a prueba:
no saldréis de aquí, ¡por vida del Faraón!, si no viene acá vuestro
hermano menor. 16 Despachad a uno de vosotros por vuestro hermano, mientras vosotros quedáis presos. Así probaréis que habéis dicho la verdad; de lo contrario, ¡por vida del Faraón!, sois espías.
17 Y los hizo encarcelar por tres días. 18 Al tercer día les dijo José:
- Haced lo siguiente y quedaréis con vida; que yo respeto a Dios.
19 Si sois gente honrada, uno de los hermanos quedará aquí encarcelado y los demás iréis a llevar grano a vuestras familias hambrientas.
20 Pero me traeréis a vuestro hermano menor. Así probaréis que habéis dicho la verdad y no moriréis.
Ellos accedieron. 21 Y se decían:
- Estamos pagando el delito contra nuestro hermano: cuando lo veíamos suplicarnos angustiado y no le hicimos caso. Ahora nos toca a nosotros estar angustiados.
22 Les respondió Rubén:
- ¿No os decía yo que no pecaseis contra vuestro hermano? Pero no me hicisteis caso. Ahora nos piden cuentas de su sangre.
23 No sabían que José los entendía, porque había usado intérprete.
24 El se retiró y lloró; después volvió para hablarles. Escogió a Simeón y lo hizo encadenar en su presencia.
25 José mandó que les llenaran los sacos de grano, que metieran el dinero pagado en cada saco y que les dieran provisiones para el viaje.
Así se hizo. 26 Ellos cargaron el grano en los asnos y se marcharon.
27 En la posada uno de ellos abrió el saco para echar pienso al asno y descubrió el dinero en la boca del costal.

28 Y dijo a sus hermanos:
- ¡Me han devuelto el dinero!
Se les encogió el corazón del susto y se dijeron:
- ¿Qué es lo que nos ha hecho Dios?
29 Llegados a casa de su padre Jacob, en Canaán, le contaron todo lo sucedido:
30 - El señor del país nos habló con dureza declarándonos espías de su tierra.
31 Le contestamos que somos gente honrada. que no somos espías.
32 Que éramos doce hermanos, hijos de un padre; que uno había desaparecido y el menor se había quedado con su padre en Canaán.
33 El señor del país nos contestó: Así sabré que sois gente honrada:
dejaréis conmigo a uno de los hermanos, llevaréis provisiones a vuestras familias hambrientas 34 y me traeréis a vuestro hermano menor.
Así sabré que no sois espías, sino gente honrada; entonces os devolveré a vuestro hermano y podréis comerciar en mi país.
35 Cuando vaciaron los sacos, encontró cada uno una bolsa de dinero en su saco. Viendo las bolsas del dinero, ellos y su padre se asustaron. 36 Jacob su padre les dijo:
- ¡Me dejáis sólo! José ha desaparecido, Simeón ha desaparecido y os queréis llevar a Benjamín. Todo se vuelve contra mí.
37 Rubén contestó a su padre:
- Da muerte a mis dos hijos si no te lo traigo. Ponlo en mis manos y te lo devolveré.
38 Contestó:
- ¡No bajará mi hijo con vosotros! Su hermano ha muerto y sólo me queda él. Si le sucede una desgracia en el viaje que emprendéis, de la pena daréis con mis canas en la tumba.

Comentario

41,56-57. La acción se pone en marcha con la afluencia y confluencia de gente hacia José. En primer lugar egipcios de todas las zonas del país, después gente de todas partes; entre los últimos, los hijos de Israel. Según esta versión, los hijos de Jacob se pierden en la masa internacional de compradores y pueden pasar desapercibidos. La acción exige que todos se dirijan personalmente al visir, sin intermediarios. También exige que entre la muchedumbre se destaque el grupo reducido de 'los hermanos de José' (42,3).

Tenemos tres *denominaciones* del grupo. 'Los hermanos de José' son los principales actores del drama; 'los hijos de Jacob' muestran el carácter familiar

de los sucesos; 'hijos de Israel' es lo mismo que 'israelitas' y muestran la dimensión histórica. Está comenzando la bajada de los israelitas a Egipto, arranque de la futura esclavitud. El v 5 escoge la tercera denominación.

42,1-2. En el asunto familiar toma la iniciativa el padre, Jacob.

Desde el principio va a utilizar el narrador un recurso conocido y amado de la literatura universal: la ignorancia de unos personajes frente al conocimiento de otros, del autor y el lector. Tal separación es fuente de situaciones ambiguas, de *ironía dramática*. Una de las ignorancias clásicas consiste en no reconocer a un personaje, que viaja de incógnito o se disfraza, de lo cual brotan conflictos cómicos o dramáticos que se resuelven en la anagnórisis o reconocimiento. El recurso, sintiéndose gastado y que no es tomado en serio, se ha refugiado hoy en la comedia de enredo. Los románticos lo utilizaban todavía en sus dramas tremebundos (Don Alvaro o la fuerza del sino = La forza del destino, El trovador, etc). El lector puede considerar ingenuo el recurso; pero, si quiere apreciar el presente relato, debe mantener en la conciencia ese recurso generador de situaciones y conversaciones irónicas.

Jacob, sin saberlo, está encaminando a sus hijos hacia el hermano desaparecido, 'descuartizado por una fiera'. Y lo hace para *conservar la vida* y no morir. El verbo *ḥyh* = vivir retorna en 42,18 43,8 45,27 47,19.28 50,22; en forma *hifil* en 45,7 47,25 50,20. Es cuestión de vida o muerte: motivo que recurrirá en momentos capitales, en la forma completa 'vivir y no morir' o reducida 'vivir' El motivo abre y cierra la historia, pone en marcha el segundo viaje de los hermanos y el de Jacob. El tema, que afecta al sentido total como fondo dramático, amplifica la experiencia de José, cuya vida se salvo in extremis: él quedó vivo para poder salvar la vida a otros. Tal era el designio del Dios de la vida.

4. Jacob se reserva a Benjamín, llamado en singular 'hermano de José', por serlo de padre y madre. Unico recuerdo vivo de la esposa preferida, suponiendo que Raquel ya ha muerto. Así lo cuenta el texto actual del Génesis; no sabemos si en un relato más antiguo y autónomo sobre José se suponía viva a Raquel (37,9s).

En la bajada de Jacob (46,5) se mencionan 'las mujeres' sin pronunciar nombres. Las mujeres, salvo la de Putifar, no desempeñan papel activo en esta historia.

Hablar de Benjamín en este momento es un rasgo emotivo y será una baza narrativa en el desarrollo ulterior.

6. En el primer encuentro los hermanos 'se postran' ante el visir, no ante José. De ese modo, sin saberlo, comienzan a cumplir los sueños: 'las gavillas... el sol y la luna y once estrellas se postraban ante mí' (37,7.9.10). El verbo *hštḥw* está usado aquí con énfasis 'rostro a tierra'. Si es importante en el relato, trae además una carga de recuerdos, por la función que desempeñó en la historia de Jacob y Esaú. Aquí como allí se usa también la expresión *'abdeka* = tus siervos, como fórmula de cortesía, pero expresando también sumisión. La postración se repetirá en el segundo encuentro, 43,26.28. En cambio el relato no presentará la anunciada postración del padre y la madre: está sustituida por un abrazo paterno. No creo que el narrador lo haya hecho por descuido.

7-8. Las primeras palabras, poco significativas, del diálogo están encerradas en la doble mención sobre el reconocimiento de José y el no reconocimiento de ellos. José cuenta con ellos: sabe que están vivos, vienen en grupo, no han cambiado mucho. Ellos no cuentan con él, al menos no en ese puesto: tienen bloqueado el mecanismo del reconocimiento. En su horizonte mental y visual no entra un José visir de Egipto; es lógico que no lo reconozcan.

Jugando con la ventaja de un conocimiento frente a una ignorancia, José comienza un juego. Digo comienza, porque pienso que ya desde aquí el relato atribuye a José un *designio*. Hay quien propone explicar y entender cada escena por su cuenta: en esta primera escena José reacciona con dureza simplemente al recuerdo de los sueños que provocaron la envidia y rencor de los hermanos; en un primer momento José da paso a sentimientos de venganza, después da paso a otros sentimientos.

Me parece estrecha tal explicación, ya que el relato manifiesta la voluntad de designio y composición por parte del autor. Hace más sentido ver desde aquí un plan de José ejecutado con cálculo, si no pensado con calma. El hecho de no darse a conocer a la primera apoya esta suposición. Me parece acertada la interpretación y la formulación de B. Jacob:

> 'Pudo haber revelado inmediatamente su identidad, haberlos reprendido por sus acciones y haber mostrado cómo, a pesar de ellas, había hecho carrera. Es demasiado generoso para desear o disfrutar de la humillación de ellos y de su triunfo. Pudo haber tendido la mano en gesto de reconciliación. Era demasiado prudente para ello: no habría sido reconciliación auténtica si los hermanos no cambiaban primero'

La explicación de Skinner es matizada, penetrante y vale la pena leerla:

> 'Que José no fuera reconocido por los hermanos es natural y crea una situación cuyas posibilidades dramáticas son plenamente explotadas por los narradores. La extraña mezcla de dureza y magnanimidad en el trato de José con sus hermanos, la habilidad con que juega con sus miedos y esperanzas, la lucha interna entre fingida severidad y afecto real constituyen el interés principal de los relatos hasta el reconocimiento final. No hace falta suponer que los autores trazaron así el desarrollo por parte de José de un designio ético coherente, y es clara exageración definirlo como despliegue de 'sabiduría espiritual y pastoral' (Delitzsch). Por otra parte es inadecuado decir que la intención de José era simplemente la de castigar a sus hermanos (Gunkel). Para los autores como para los hermanos, José es una personalidad inescrutable, cuyos motivos desafían cualquier análisis. Probablemente es equivocado encontrar un sentido moral en todos los recursos con que se describe su penetración en el corazón humano'.

Es cierto que José no tiene tiempo para planear. El narrador antiguo no hace problema de ello. En vez de adelantar el proyecto, va contando su ejecu-

ción. José quiere cerciorarse de que son sus hermanos de verdad, en sentido pleno. Y para ello los somete a la *prueba*. Ser hermanos no es cuestión de parecido externo, ni basta la relación biológica.

No es un expediente para alargar el relato: los hay más breves en el Génesis. El tema de la hermandad exige la prolongación, un abrazo de reconciliación prematura no permite la maduración espiritual necesaria. Antes del abrazo hay que recomponer la hermandad rota, lo cual requiere un proceso provocado y dirigido. Por eso se aplica la prueba de purificación y transformación. Esto sí que es cuestión de vida o muerte; o es componente esencial de la vida. La vida que Dios quiere es la vida de una familia, porque la sucesión de la terna patriarcal será en adelante un grupo de hermanos. Como hermanos tienen que sobrevivir.

9. José comienza hablando en tono duro y a continuación pronuncia una *acusación* política grave: delito de espionaje. En adelante los planos familiar y político se van a superponer y a cruzarse, generando una arista de ambigüedad sugestiva.

El espionaje ya estaba inventado en la antigüedad bíblica, como demuestran Nm 13 y Jos 2. Egipto había sufrido más de una invasión por el norte: los Hyksos lo invadieron por tierra, los 'pueblos del mar' intentaron invadirlo por la costa. O sea que el dato es plausible. 'Inspeccionar las zonas desguarnecidas' es a la letra 'observar la desnudez del país': observar para después violar.

Aunque la acusación carezca de fundamento, pronunciada por el visir, que concentra el poder, es aterradora.

10-11. Los hermanos *responden a la acusación* trasladándose al terreno familiar. No son funcionarios de un ejército enemigo, sino hijos de un mismo padre. No es verosímil que un general despache como espías a diez hermanos juntos. Forman una familia que no ha entrado en los intereses políticos internacionales, en el juego de las potencias (recuérdese el caso de Lot en el cap. 14). Son una familia anónima y hambrienta que desea comprar grano para comer. Miran a Egipto como bienhechor, no como objetivo militar.

12-14. Las palabras se oponen a las palabras sin que progresen los argumentos. Si la acusación no aduce pruebas, la exculpación las ofrece vulnerables. La única diferencia es que el visir juega con ventaja, desde la cumbre del poder.

En su segunda respuesta añaden un dato nuevo cargado de sentido: éramos doce hermanos, faltan dos, el menor se quedó con su padre, otro 'no está'. La expresión hebrea es intencionadamente ambigua: *'enennu* = no está, no existe, no vive. Para ellos, uno de los hermanos no existe. Pero existe para ellos, y está presente. En las palabras, en la conciencia ha surgido una presencia completa: doce hermanos hijos del mismo padre. Instalada en la conciencia, seguirá trabajando desde dentro, favorecida con estímulos externos.

15-16. De las palabras pasa José a los hechos, escalonando la acción en dos etapas. La detención de nueve sirve para neutralizar a individuos sospechosos, la libertad de uno servirá para que traigan pruebas. El visir dice contentarse con que traigan al hermano menor. La prueba no parece muy convincente: podían traer a un esclavo aleccionado, a un conocido bien entrenado. Es que el plan de José apunta más allá: lo que quiere someter a una prueba es el espíritu fraterno. Poco importa que sean once, lo decisivo es que sean hermanos de verdad. Por eso la palabra 'verdad' funciona en dos planos: uno superficial, es verdad lo que habéis dicho para disculparos; otro profundo, es verdad que os sentís y actuáis como hermanos. Por otra parte, el arresto compartido de los diez, sin que sepan cuánto durará, los intimida y los hace reflexionar en grupo. En esta primera etapa encajarían mejor las reflexiones que el narrador nos comunica en 21-22.

18-20. La segunda etapa es más rica en sugerencias. El visir cambia su decisión al tercer día, y la cosa coge desprevenidos a los hermanos. Justifica el cambio con motivos religiosos y éticos, porque 'respeta a Dios' (es la única vez que recurre esta expresión en el Génesis). Por ello no quiere condenar a todos sin pruebas, les deja la posibilidad de probar su inocencia, no quiere que mueran de hambre los que esperan en Canaán. Le basta retener a un rehén. Pero es cuestión de vida o muerte. El planteamiento radical no cambia, aunque cambie la aplicación. Vivir no es de momento cuestión de alimentos, no de sólo pan vive el hombre, sino de probar la verdad de lo que han dicho. Prueba suficiente será la presencia de Benjamín en medio de ellos. Benjamín, el último hermano, hijo de otra madre; ¿también envidiado a causa de la preferencia senil del padre? Habrá que verlo. José no toma venganza inmediata. Respeta a Dios, se preocupa por las familias hambrientas. No va a devolver mal por mal. Pero el bien que va a devolver no será superficial y efímero.

21-22. El narrador nos declara el buen efecto que la actitud de José ha provocado: ha sido una *llamada tácita a la hermandad*, que ellos han captado. Sienten que está actuando una especie de ley del talión: por la 'angustia' de José desoída, nos viene esta 'angustia' inesperada. No angustia genérica, sino concreta, en el campo de la hermandad y del hermano menor. La angustia de ahora es la preocupación por el hermano que quedará como rehén y por el menor que han de traer, quién sabe con qué riesgo. Por eso suena aquí con particular fuerza esa expresión convencional *'iš 'el 'aḥiu* = uno a su hermano, unos a otros, precediendo otra expresión no común: *'anaḥnu 'al 'aḥinu* = nosotros a nuestro hermano. Fueron despiadados; cuando él suplicaba no hicieron caso, pecaron contra él (véase Prov 21,13). Ahora han enfilado el camino de la conversión, conduciendo la tribulación presente a su verdadera causa pretérita. José lo ha denunciado indirectamente, usando como catalizador a Benjamín y planteando el asunto como cuestión de vida o muerte. Al mismo tiempo asegura con grano la vida, porque tampoco él quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva.

22. Rubén corrobora el pecado aduciendo el agravante de contumacia, al mismo tiempo que se disocia parcialmente de la culpa, no de la pena. 'Pedir cuentas' es

voz pasiva en hebreo 'su sangre es buscada': podría ser pasiva impersonal, pero creo más probable que se trate de pasiva teológica, cuyo sujeto es Dios. Insinúa que es Dios quien reclama y castiga un delito viejo y olvidado, cuando quiere y como quiere. Si es así, Rubén somete a todos al juicio de Dios.

23-24. La referencia al intérprete es un refinamiento narrativo. Los narradores bíblicos no se suelen preocupar por ese elemental problema lingüístico (véase el caso perfectamente verosímil de 2Re 18,26).

José se conmueve y se desahoga en privado, sin entregarse demasiado pronto a la emoción. En seguida se controla para continuar el proceso de transformación de los hermanos. Con este recurso agrega el autor unas gotas de sentimiento al relato y muestra su destreza narrativa para desdoblar dramáticamente a su personaje en apariencia y realidad: lo que finge y lo que siente, y el dolor de representar un papel ficticio.

La escena de encadenar a Simeón en presencia de todos es calculadamente cruel. Ellos son testigos oculares, la cosa va en serio; son testigos impotentes, no insensibles. ¿Sacrificarán a Simeón o se sacrificarán por él? Confieso que esperaba que el escogido fuera Rubén; lo cual podría significar que el narrador lo ha evitado expresamente, quizá porque José, al oir las palabras de Rubén, ha descubierto que no fue tan culpable. Además Rubén, como primogénito, es el más autorizado para rendir cuentas al padre y solicitar permiso para traer a Benjamín. Simeón desempeña un papel pasivo en la historia.

25-28. El dinero en los sacos ¿es gesto fugaz de benevolencia para compensar la dureza precedente?, ¿o es pieza calculada en un plan? El truco cumple dos funciones. Primero, es acto de generosidad que excluye el espíritu de venganza. José devuelve bien por mal: a él lo vendieron por veinte pesos de plata, en la compra actual José devuelve el dinero. No se enriquecerá a costa de su hambre. Segundo, los desconcierta, los obliga a reflexionar sobre los acontecimientos. Si un hecho que debería alegrarlos los asusta de tal modo, es que sospechan y temen. ¿Qué pretende el enigmático visir? Pero su reflexión se levanta en seguida al plano teológico: '¿Qué nos ha hecho Dios?' ¿Nos castiga o nos protege? Es la segunda referencia explícita a Dios en el capítulo, v 18 y 28.

29-34. El informe al padre. Al llegar ellos, el padre tuvo que notar que volvían solo nueve. el narrador ni lo dice ni menos lo explota. Ellos se concentran en el asunto de los hermanos. Simeón y Benjamín. ¿Por qué tendrán que justificarse apelando a la situación familiar? 'Doce hermanos hijos de un mismo padre'; como si eso probase su honradez. ¿No prueba más bien lo contrario? Que han malvendido a un hermano y maltratado a su padre. En buena lógica, el hecho comprobado del número de hermanos no prueba que no son espías. Prueba que pasan necesidad, que no son aliados ni oficiales de algún jefe. Subraya lo familiar frente a lo político. Pero ellos, al retornar sobre el tema de la hermandad, muestran que lo llevan dentro, como una enfermedad no curada, y con ellos reflexionan sobre el pasado y presente de la situación familiar.

35. La noticia del dinero en los sacos está repartida en dos tiempos: en el camino 'uno' abre su saco y encuentra el dinero; en casa los demás abren sus sacos y encuentran también el dinero. No puede ser error o distracción. En el primer momento 'se les encogió el corazón', en el segundo se asustan. El temor ante hechos no explicables ni aclarados puede ser más fuerte: no se teme lo malo, sino lo peor.

36. Lo cual explica la reacción emotiva y desproporcionada de Jacob: van dos hijos perdidos, José y Simeón, y se quieren llevar al tercero, Benjamín. Como si la hermandad rota abriera una espiral de desgracias. Jacob se queja: 'Me dejáis sin hijos'. ¿No es una paradoja cruel que los hijos dejen al padre sin hijos?

37. Rubén da un paso adelante. Ya no recrimina estérilmente: '¿No os lo decía yo?' No se contenta con el comienzo de un arrepentimieno (v 21). Pasa a la acción, a *una oferta heroica*: hijos por hijo. Lo que ofrece Rubén es su amor y su apellido; pero es una propuesta descabellada: matar a dos nietos para resarcirse de un hijo. Dialéctica fatal que nada remedia. A no ser que escuchemos en las palabras de Rubén una seguridad expresada en términos hiperbólicos: tan cierto como quiero a mis hijos, por la vida de mis hijos, te aseguro que traeré vivo y sano a Benjamín. Además la oferta de Rubén sienta un precedente entre los hermanos.

38. Jacob es categórico. Ha muerto José; si le sucede algo a Benjamín, morirá él. No interesa la compensación de rehenes. Benjamín es para Jacob cuestión de vida o muerte. Tiene que quedarse, es el único 'que le queda' de Raquel.

Con una pausa larga se cierra la primera expedición. Al narrador no le interesa saber o decir cuánto duran las provisiones. Parece como si, a costa de un hermano, la familia ha podido alargar algún tiempo la vida. Se están alimentando de la libertad de Simeón.

La primera expedición ha planteado más problemas de los que ha resuelto.

SEGUNDO ENCUENTRO

Texto

43,1 El hambre apretaba en el país. *2* Cuando se terminaron los ví-
veres que habían traido de Egipto, su padre les dijo:
- Volved a comprarnos provisiones.
3 Le contestó Judá:
- Aquel hombre nos aseguró: 'No os presentéis a mí sin vuestro
hermano'. *4* Si permites a nuestro hermano venir con nosotros, baja-
remos a comprarte provisiones. *5* Si no lo permites, no bajaremos.
Pues aquel hombre nos dijo: 'No os presentéis a mí sin vuestro her-
mano.
6 Israel les dijo:
- ¿Por qué me habéis hecho daño diciendo a ese hombre que os
quedaba otro hermano?
7 Replicaron:
- Aquel hombre nos preguntaba por nosotros y por nuestra fa-
milia: si vivía nuestro padre, si teníamos otro hermano. Y nosotros
respondimos a sus preguntas. ¿Cómo íbamos a saber que nos manda-
ría llevar a nuestro hermano?
8 Judá dijo a Israel su padre:
- Deja que el muchacho venga conmigo. Así iremos y salvaremos
la vida y no moriremos nosotros, tú y los niños. *9* Yo salgo fiador
por él, a mí me pedirás cuentas de él. Si no te lo traigo y no te lo
pongo delante, rompes conmigo para siempre. *10* Si no hubiéramos
dado largas, ya estaríamos de vuelta la segunda vez.
11 Respondió su padre Israel:

- Si no queda más remedio, hacedlo. Tomad productos del país
en vuestras alforjas y llevádselos como regalo a aquel señor: un poco
de bálsamo, algo de miel, goma, mirra, pistacho y almendras. 12 Y to-
mad doble cantidad de dinero, para devolver el dinero que os pusie-
ron en la boca de los costales, quizá por descuido. 13 Tomad a vues-
tro hermano y volved adonde aquel señor. 14 El Dios Todopoderoso
lo haga compadecerse de vosotros para que os deje libres a vuestro
hermano y a Benjamín. Si tengo que quedarme privado de hijos me
quedaré.
15 Ellos tomaron consigo los regalos, doble cantidad de dinero y a
Benjamín.
Partieron, bajaron a Egipto y se presentaron a José. 16 Cuando
José vio con ellos a Benjamín dijo a su mayordomo:
- Hazlos entrar en casa. Que maten y guisen, pues al mediodía
esos hombres comerán conmigo.
17 El hombre cumplió las órdenes de José y los condujo a casa de
José. 18 Ellos se asustaron porque los llevaban a casa de José y se de-
cían:
- Lo hacen a causa del dinero que metieron entonces en los cos-
tales; es un pretexto para acusarnos, condenarnos, retenernos como
esclavos y quedarse con los asnos.
19 Acercándose al mayordomo de José, le hablaron a la puerta de la
casa:
20 - Mira, señor: nosotros bajamos en otra ocasión a comprar víve-
res. 21 Cuando llegamos a la posada y abrimos los sacos, encontró
cada uno en la boca del saco el dinero, al peso cabal. Aquí lo traemos
de vuelta, 22 y otro tanto para comprar provisiones. No sabemos
quién lo metió en los sacos.
23 Respondió:
- Tranquilos, no temáis: vuestro Dios, el Dios de vuestro padres,
os lo escondió en los sacos. Vuestro pago lo recibí yo.
Y les sacó a Simeón. 24 Así pues, el hombre los hizo entrar en
casa de José, les sacó agua para lavarse los pies y echó pienso a los bu-
rros. 25 Ellos fueron colocando los regalos, esperando a que llegase
José al mediodía; pues habían oido decir que comerían allí.
26 Cuando llegó José a casa, le presentaron los regalos que habían
traido y se postraron en tierra ante él. 27 El les preguntó:
- ¿Qué tal estáis? ¿Qué tal está vuestro anciano padre, del que
me hablasteis?, ¿vive todavía?

28 Le contestaron:
- Estamos bien tus siervos y nuestro padre; todavía vive.
Y se postraron.
29 Echando una mirada vio José a Benjamín, su hermano materno y
preguntó:
- ¿Es éste vuestro hermano menor, del que me hablasteis?
Y añadió:
- Dios te favorezca, hijo mío.
30 A José se le conmovieron las entrañas por su hermano y le vinie-
ron ganas de llorar; y entrando aprisa en la alcoba, lloró allí. 31 Des-
pués se lavó la cara y salió, y dominándose mandó:
- Servid la comida.
32 Le sirvieron a él por un lado, a ellos por otro y a los comensales
egipcios por otro. Pues los egipcios no pueden comer con los he-
breos: sería abominable para los egipcios. 33 Se sentaron frente a él,
empezando por el mayor y terminando por el menor. Ellos se mira-
ban asombrados. 34 José les hacía pasar porciones de su mesa, y la
porción para Benjamín era cinco veces mayor. Bebieron hasta em-
briagarse con él.

Comentario

1-2. Jacob. El principal obstáculo para que la historia continúe es Jacob. ¿Así vive su responsabilidad paterna y patriarcal? Parece ser inconsciente o estar embotado por el cultivo morboso de su pena. Da largas para no tomar la decisión oportuna, quizá esperando que entre tanto pase la carestía. Sólo cuando se acaban las provisiones, sin que la tierra de Canaán ofrezca un repuesto, despierta Jacob, a medias. Su mandato es tan lacónico como insensato: Volved a comprarnos víveres.

3-5. Esta vez toma la iniciativa Judá, ya que Rubén ha fracasado la vez anterior. De nuevo se adelanta la bina Rubén-Judá, del cap. 37. Su discurso, dividido en dos tiempos por una interrupción (3-5 / 6-7 / 8-10) es una muestra concentrada de elocuencia. La palabra 'hermano' martillea seis veces esta sección (3.4.5.6.7.7) para ser recogida y duplicada por Jacob (13.14). En esta primera parte Judá enfrenta a su padre con una alternativa radical, apoyada en la exigencia taxativa del poderoso desconocido, 'aquel hombre'. Es un dilema sin salida.

6-7. Ante el cual, Jacob ensaya una escapatoria infantil: '¿Por qué le dijisteis...?' ¿Qué saca ahora con recriminar una supuesta imprudencia de sus hijos? Lo hecho hecho está, queda lo por hacer. Pero Jacob no quiere afrontar el futuro ur-

gente. Los hermanos se disculpan indignados, sin liberarse del planteamiento paterno: ¿qué importa ahora que el visir tenga la culpa de todo, si es él quien tiene el poder?

8-10. Judá. Ante semejante pérdida de tiempo, Judá conduce el asunto a sus términos urgentes: las provisiones son cuestión de vida o muerte. En cuanto al 'muchacho', él sale garante. No lo llama 'hermano', como evitando la séptima mención de la palabra, que se reserva para el padre. Judá no propone represalias sangrientas, poco eficaces por exageradas (como Rubén, 42,37); propone una especie de excomunión perpetua de la familia patriarcal. Judá será culpable *ht'* sin remisión.

Imaginemos cómo suenan estas palabras para unos oyentes que conocen la dinastia davídica de la tribu de Judá y para otros oyentes que esperan su restauración. Judá (como Jacob cuando el hurto de Raquel, cap. 31) pone en peligro el futuro de una rama patriarcal, quizá la rama más importante. Si sucede la desgracia, Judá sería como Esaú y sus descendientes, al margen de la historia de los elegidos. ¿Será posible o pensable?

La última frase de Judá baja a un detalle práctico, razonable, indiscutible: 'Ya podíamos estar de vuelta'. Viene a decir: en una cuestión de vida o muerte, nos dedicamos a dar largas, y el principal culpable es el padre. Implícitamente sugiere: es el padre quien amenaza la vida de todos, con su tenaz y despiadada posesión de Benjamın. Como si Jacob dijera: muramos todos juntos antes que aceptar mi soledad.

11-14. Si *Jacob* recurrió a la escapatoria, es porque no tenía respuesta válida; de algún modo cedía terreno. Ahora se deja persuadir. Y una vez que acepta y toma la decisión, recobra la iniciativa y la agilidad para pensar y dar órdenes. Acumula los imperativos: haced, tomad, llevad, tomad, devolved, tomad, alzaos, volved; enumera regalos para el visir.

Concluye con una breve súplica al Dios Todopoderoso. También esta petición se carga de doble sentido, pues Jacob pide la 'compasión' de 'aquel hombre', de José, que lloró cuando iba a retener a Simeón (42,24). El padre acepta la soledad provisional y el peligro de perder a sus hijos: es el sacrificio que ofrece por la supervivencia de todos.

15-34. El banquete. El segundo encuentro de los hermanos con José culmina en un banquete en el que el grupo de los doce hermanos está materialmente recompuesto. Tanto que el lector puede esperar la reconciliación en los brindis. Su esperanza queda frustrada por la astucia del narrador, que se reserva otro episodio. En términos comerciales el banquete ni es necesario ni está justificado: ellos han cumplido la demanda del visir trayendo al hermano menor, a él toca despedirlos en paz con las provisiones. En cuanto al dinero escondido en los sacos, es asunto que se puede resolver por medio de un funcionario. O sea, que el banquete no encaja en un desarrollo normal.

15-16. El narrador resume el viaje en cuatro verbos, de tal modo que al final del verso ya están delante de José. No hay intercambio de saludos, porque el visir da instrucciones (en egipcio) a su mayordomo. Un detalle no lo olvida el narrador, que José vio a Benjamín. La introducción es escueta, porque los datos principales se reservan para el próximo encuentro en privado.

18. El clima de ignorancia ansiosa continúa y crece, alimentado por José. Esta vez no se remontan a una reflexión teológica, de culpa y castigo, sino que permanecen en el terreno próximo y material del dinero escondido en los sacos. La ansiedad y la incertidumbre los hace temer lo peor: astutas maquinaciones de aquel hombre para retenerlos como esclavos. Ellos habían vendido como esclavo a José. No creen en la pretendida honradez del gobernante que protestaba: 'yo respeto a Dios' (42,18).

19-22. Les parece más asequible el mayordomo y, todavía a la puerta, intentan explicarle el asunto pendiente del dinero. Pero ¿qué significa esa deuda involuntaria frente a la otra deuda contraida antaño con su hermano? Es más superficial esta reacción que la primera, en 42,21. Aquella deuda no la pueden saldar con un funcionario.

23. El mayordomo les responde en el tono de un sacerdote o profeta capacitado para pronunciar un *oráculo* de salvación en nombre de Dios. En el cual se cuelan un par de equívocos intencionales. ¿No ha cargado la mano el narrador poniendo en boca del mayordomo semejante discurso? 'Paz, no temáis' es fórmula oracular. Además el mayordomo muestra estar iniciado en las acciones secretas de un dios ajeno 'el Dios vuestro y de vuestros padres'. Dios puede hacer cualquier cosa a escondidas, *tmn*, y hacérselo saber a sus escogidos o mensajeros, incluso extranjeros. Ahora bien, en sentido obvio, que lo haya hecho Dios es falso; en otro sentido es verdadero, porque por medio de José está actuando Dios. El autor utiliza al personaje mayordomo para que ejecute las órdenes de José y también las órdenes del narrador: para que adelante la clave teológica de los sucesos. Efectivamente, el autor se propasa manejando un personaje secundario. En cuanto a la segunda cláusula, 'el pago lo recibí yo', es una verdad a medias.

'Y les sacó a Simeón'. Escuetamente. No sé por qué el autor no ha explotado una escena de gran efecto: Simeón liberado y recobrado, los once hermanos juntos. Probablemente quiere reservar toda la sorpresa y el gozo para el momento en que sean los doce y sin testigos (45,1).

25. El tiempo intermedio se rellena con los preparativos: lavarse para el banquete y disponer los regalos para aplacar al visir. Parecido a los regalos escalonados de Jacob a Esaú. Los regalos son el don del padre al hijo perdido y no reconocido. Otro rasgo de ironía de situación; otro acto de preferencia, esta vez involuntaria.

26-31. Aquí sucede el *segundo encuentro* formal, al cual pertenecen dos postraciones, *hštḥw*. El sueño de José se está cumpliendo para bien de ellos. Están los

once y sólo falta el padre. El sol y la luna son creados para 'señorear' el día y la noche, no para someterse las estrellas pueden inclinarse en sus constelaciones.

Tres veces se pronuncia la palabra *šalom* = paz, bienestar (introducida por el mayordomo en el v 23). La ironía del diálogo es obvia. Sólo notaré un par de detalles.

Primero, que estamos en ambiente estrictamente familiar, el mundo político se ha retirado. Segundo, el uso de los verbos *ḥnn* y *rḥm*, que el AT empareja gustosamente; incluso como título del Señor, *ḥanun weraḥum*. En el presente relato traen sendas resonancias. La raiz *ḥnn* en la súplica de José recordada por los hermanos (42,21): José invoca la piedad o favor de Dios para su hermano, a quien llama protectoramente 'hijo mío'. La raiz *rḥm* en la oración de Jacob al despedirlos la última vez (v 14). Y es Benjamín quien excita la compasión tierna, visceral, del potentado. Respecto a 42,24, el detalle suena en crescendo, pero no es el final. José se conmueve, se retira, llora, se contiene. El autor nos hace contar ya con el desenlace... y lo difiere, lo retira.

32-34. El banquete se celebra según el protocolo: solemne, en silencio, hecho de gestos. Suceden algunas cosas extrañas: el banquete, que es signo de unión, subraya la separación, la distancia. Dos culturas, dos posiciones sociales. José, naturalizado egipcio, tiene que mantenerse a distancia de su familia natural. Se añade la diferencia de trato: el hermano menor es descaradamente preferido a los demás. ¿Cuál será la reacción? Ellos ven y no comprenden y no pueden comentar. Suponen que la crisis ha pasado, pero no están seguros. El visir es un hombre enigmático: '*agua profunda es un plan en la mente*' Prv 20,5.

El banquete adquiere un sentido suplementario en el contexto narrativo. Dios está empujando a la familia patriarcal hacia Egipto por medio del hambre. Hambre y comida representan la muerte y la vida. En Egipto hay comida gracias a José, convertido en dispensador de vida para los que dependen de él y lo reconocen. Sentados a la mesa, recibiendo porciones a discreción de José, los hermanos le están sometidos no menos que cuando se postraban ante él. El banquete es don y sumisión correlativas. La diferencia arbitraria y ostentosa de trato a favor del menor es otro gesto de autoridad soberana, contra el que no vale rebelarse. Asigna los puestos por orden de edad y convierte al último en primero. La atención de todos se ha de concentrar en él, nuevo protagonista del próximo episodio.

Alentada por la exigencia de un auto sacramental, Sor Juana Inés de la Cruz contempla en ese banquete de los doce hermanos la imagen de otro banquete fraterno:

Esta Mesa es de otra Mesa
  y estos Doce de otros Doce
figura, en que se conoce
  de Dios la cierta promesa.
¡Venid a la Mesa, venid a la Mesa!

BENJAMIN Y JUDA

Texto

44,1 Después encargó al mayordomo:
'Llénales los sacos de víveres a esos hombres, todo lo que quepa,
y pon el dinero en la boca de cada saco, *2* y mi copa de plata la po-
nes en la boca del saco del menor con el dinero de la compra.
El cumplió el encargo de José.
3 Al amanecer dejaron partir a los hombres con sus asnos. *4* Apenas
salidos, no se habían alejado de la ciudad, José dijo al mayordomo:
- Sal en persecución de esos hombres y, cuando los alcances, les
dices: '¿Por qué habéis pagado mal por bien? *5* (¿Por qué habéis ro-
bado la copa de oro?) Es la que usa mi señor para beber y para adivi-
nar. Está muy mal lo que habéis hecho'.
6 Cuando les dio alcance, les repitió estas palabras. *7* Ellos respon-
dieron:
- ¿Por qué dice eso nuestro señor? ¡Lejos de tus servidores
obrar de tal manera!
8 Si el dinero que encontramos a la boca de los sacos te lo hemos
traido desde Canaán, ¿por qué íbamos a robar en casa de tu amo oro
o plata? *9* Si se la encuentras a uno de tus servidores, que muera; y
nosotros seremos esclavos de nuestro señor.
10 Respondió él:
- Sea lo que habéis dicho: a quien se la encuentre, será mi escla-
vo; los demás quedaréis libres.
11 Bajó cada uno aprisa su saco al suelo y cada uno abrió su saco.
12 El los fue registrando empezando por el del mayor y terminando

por el del menor: la copa fue hallada en el saco de Benjamín. 13 Se
rasgaron las vestiduras, cargó cada uno su asno y volvieron a la ciu-
dad. 14 Judá y sus hermanos entraron en casa de José -él estaba
todavía allí- y se echaron de bruces. 15 José les dijo:
- ¿Qué es lo que habéis hecho? ¿No sabéis que uno como yo es
capaz de adivinar?
16 Contestó Judá:
- ¿Qué podemos responder a nuestro señor? ¿Qué diremos para
probar nuestra inocencia? Dios ha descubierto la culpa de tus servido-
res. Somos esclavos de nuestro señor, tanto nosotros como aquél a
quien se le encontró la copa.
17 Respondió José:
- ¡Lejos de mí hacer tal cosa! Al que se le encontró la copa será
mi esclavo; vosotros subid en paz a casa de vuestro padre.
18 Entonces Judá se acercó a él y le dijo:
- Permite, señor, a tu servidor dirigir unas palabras a su señor; no
te enfades con tu servidor. Pues tú eres como el Faraón. 19 Mi se-
ñor preguntó a sus servidores si teníamos padre o algún hermano.
20 Nosotros respondimos a mi señor: 'Tenemos un padre anciano
con un chico pequeño nacido en su vejez. Un hermano suyo murió y
sólo le queda éste de aquella mujer. Su padre lo adora'. 21 Tú dijiste
a tus servidores que te lo trajéramos para conocerlo personalmente.
22 Respondimos a mi señor: 'El muchacho no puede dejar a su pa-
dre; si lo deja, su padre morirá'. 23 Tú dijiste a tus servidores: 'Si
no baja vuestro hermano menor con vosotros, no volveréis a verme'.
24 Cuando volvimos a casa de tu servidor, nuestro padre, y le comu-
nicamos lo que decía mi señor, 25 nuestro padre respondió: 'Volved
a comprarnos víveres'. 26 Le dijimos: 'No podemos bajar si no viene
con nosotros nuestro hermano menor; pues no podemos ver a aquel
hombre si no nos acompaña nuestro hermano menor'. 27 Nos res-
pondió tu servidor, nuestro padre: 'Sabéis que mi mujer me dio dos
hijos: 28 uno se alejó de mí y pienso que lo descuartizó una fiera,
pues no he vuelto a verlo. 29 Si arrancáis también a éste de mi lado y
le sucede una desgracia, daréis con mis canas, de pena, en la tumba'.
30 Ahora bien, si vuelvo a tu servidor, mi padre, sin llevar conmigo
al muchacho, a quien quiere con toda su alma, 31 cuando vea que
falta el muchacho, morirá; y tu servidor habrá dado con las canas de
tu servidor, mi padre, de pena, en la tumba. 32 Además tu servidor

ha salido fiador por el muchacho ante mi padre asegurando: 'Si no te
lo traigo, mi padre rompe conmigo para siempre'. 33 En conclusión:
deja que tu servidor se quede como esclavo de mi señor en lugar del
muchacho y que el muchacho vuelva con sus hermanos. 34 Pues ¿có-
mo puedo volver a mi padre sin llevar al muchacho conmigo, para
ver la desgracia que se abatirá sobre mi padre?

Comentario

1-2. Los hermanos han comido y están satisfechos, aunque no se ha disipado del todo su desazón. Hasta que se ponen en camino los once: entonces cae el rayo. José planta un *corpus delicti*, una prueba falsa para provocar un pleito. Aquí hemos de recordar el hurto de Raquel y la querella de Labán contra Jacob (cap. 34). El pleito supone una relación comercial y extracomercial: se configura como robo con agravantes. El pleito se presenta en el estilo típico del género con una variante curiosa: el desarrollarse en una instancia inferior y en la instancia suprema. Por la situación particular, el pleito dará origen a nuevos equívocos significativos.

3-13. Primera sesión. Hace de acusador el mayordomo, aumentando la confusión. Pues el que los había tranquilizado antes con tanta seguridad (43,23), se presenta ahora como fiscal. Empieza por una acusación genérica que indica la reciprocidad de relaciones y conductas: 'devolver mal por bien' (véase 1 Sm 16, 18s). Sigue una acusación que, por ser concreta, resulta exorbitante, y por la formulación confunde más.

En hebreo falta la frase que he puesto en paréntesis; así resulta la acusación más fuerte y más desconcertante, pues da por sabido el robo y el objeto: '¿No es la que usa mi señor para beber y para adivinar?'. Un relativo sin antecedente, por suponerlo demasiado conocido de todos. Es como si les dijera: no os hagáis los inocentes o los ignorantes; demasiado bien sabéis de qué estoy hablando; no seáis ingenuos; a quién se le ocurre robar un objeto tan personal y tan inconfundible; el amo lo echa en seguida de menos y el ladrón no tiene escapatoria. Robar la copa de adivinar es además un agravante.

Con todo, el paralelo de Raquel y Labán puede apoyar la lectura de la versión griega, que he añadido en paréntesis. Los hermanos usan el verbo *yimmaṣe'* sin sujeto explícito: 'a quien se le encuentre'.

7.9. Respuesta. Rechazan indignados la acusación. Primero sugiriendo que el mayordomo pronuncia una acusación falsa; segundo con la expresión enérgica '¡Lejos de ...! Tercero con la prueba de la analogía, ya que han demostrado su honradez y desinterés en el caso precedente del dinero encontrado. Su seguridad es tan grande, tan compartida, que lanzan un desafío fatal, como Jacob en el caso de Raquel. Con su ignorancia, también compartida, pronuncian sentencia de muerte

contra Benjamín. Ironía dramática de efecto seguro en los oyentes: los inocentes se condenan a sí mismos.

10-12. Registro. El mayordomo comienza rebajando la pena propuesta en el desafio, estrechándola a sólo el culpable. Suena razonable y humanitario, pero provoca una tensión casi imperceptible: los hermanos habían hecho un acto de solidaridad, si no hasta el extremo de la muerte, reservada a uno, sí hasta un extremo durísimo, de esclavitud perpetua. El mayordomo rompe la solidaridad en nombre de la justicia. No importa, porque el paso espiritual de los hermanos está dado y el proceso continuará. Ellos no cometen injusticia practicando la solidaridad.

El narrador no ha querido explotar la tensión dramática del registro, ni siquiera en los términos del relato de Raquel. Pudiendo emplear el esquema tres + uno, se contenta con la simplificación 'del mayor al menor', que para el lector son once.

13. 'Rasgarse los vestidos' es el gesto de Rubén y de Jacob en 37,29.34; ahora un gesto sin palabras: ¿por Benjamín, por el compromiso con el padre, por todo? Sospechan una trampa que no pueden refutar. El visir ha sido astuto y cruel, el banquete era un cebo, la porción quíntuple de Benjamín era como cebar una víctima. Volver a la ciudad es tácitamente apelar al tribunal superior, directamente al visir. Y es acto de solidaridad, porque no se dividen dos grupos divergentes: los diez camino de Canaán, el mayordomo con Benjamín hacia la casa de José. Aunque jurídicamente los diez son inocentes, no abandonan a Benjamín a su suerte. Narrativamente esto producirá un tercer encuentro.

14-17. Segunda sesión o segunda instancia. El proceso se renueva, con José como parte ofendida y acusador. 'Se echaron de bruces': no es el verbo *hštḥw*, que es gesto de homenaje y sumisión, de vasallo ante el señor; es más bien tomar la postura de reos o acusados. Ante el mayordomo habían reaccionado en otra actitud.

José emplea el estilo de preguntas típico del género; y el autor nos ahorra repeticiones. La primera pregunta es normal; la segunda quiere resumirlo todo sin bajar a particulares. Un juez tiene que saber informarse; es su deber y su honor: '*es gloria de reyes averiguar un asunto*' Prv 25,2. Pues bien, José posee el don de adivinar, ya comprobado; y no lo ha perdido porque le hayan sustraido la copa mántica. Pero metiendo misterio donde no lo hay y exigiendo ser creido con una prueba falsa, José multiplica la confusión y el desconcierto acumulados. Por via judicial nada pueden oponer en su descargo. Aunque se saben inocentes, el visir tiene el saber y el poder y el derecho aparente.

16-17. Confesión. Se adelanta Judá, quien, por haber dado garantías al padre, ha tomado la dirección del grupo en esta coyuntura. En nombre de todos pronuncia una confesión y se somete a una pena colectiva: esclavitud para todos. Nuevo acto de solidaridad en la pena, sin que haya precedido complicidad en la culpa.

Compartirán con Benjamín el sufrimiento, aunque podrían evitarlo sin dificultad. Todos por Benjamín y con Benjamín: el proceso espiritual se consolida.

En la confesión se adensa la ironía dramática con refinada complejidad. El narrador superpone dos planos de ironía en este momento culminante. Judá confiesa la culpa ante el visir: no la culpa de que son acusados, sino otra culpa que Dios ha perseguido y descubierto. Lo dice pensando que el visir no entiende el doble sentido. Pero José lo entiende -segundo plano- y toma la confesión como señal positiva de conversión. Dicho en esquema:

Judá: el visir no entiende mi alusión

José: mi hermano no sabe que le entiendo.

Por aquella culpa acepta la esclavitud de todos, no sólo del culpable como proponía el mayordomo. Al menos seguirán juntos los once hermanos.

Veamos con más detalle el doble sentido. a) En la acusación: ¿Qué es lo que habéis hecho? -ahora/en el pasado; ¿no hay algo que pesa sobre vuestras conciencias? Yo puedo adivinar lo escondido / lo he previsto en sueños que se han cumplido. b) En la confesión: Judá no niega, porque no se detiene en la falsedad, sino que desvía la acusación hacia otro delito más grave, No han pecado contra el visir de Egipto, sino contra su hermano José, no lo ha averiguado el visir, sino Dios. Lo que los hombres olvidaron lo descubre Dios a través de complicados sucesos e iluminando las conciencias.

¿Creía Judá en la culpa de Benjamín? Parece que no, pero no puede hacer nada. El colmo de la ironía suena en la frase final de José: 'Id en paz a casa de vuestro padre'. Como si pudieran volver en paz dejando atrás a Benjamín en calidad de esclavo vitalicio.

18-34. Defensa final. Se adelanta Judá, y en nombre de todos y suyo pronuncia un gran discurso. Elimina de él toda referencia política para concentrarse en la esfera familiar. Elimina lo que podría sonar a insinuación contra el visir, para acumular lo que lo puede conmover como hombre. Apela primero a sentimientos humanos elementales, a los que un egipcio 'que respeta a Dios' no se puede cerrar, y deja el aspecto jurídico para el final. Selecciona como personajes centrales a Benjamín y su padre. ¿Es justa la crueldad contra un padre anciano por defender un derecho personal lesionado? Al aplicar el castigo ha de medir las consecuencias en el padre inocente. El Tostado (Alfonso de Madrigal, † 1455) parafrasea: 'No se debe castigar al inocente. Es así que Jacob, el padre, es inocente en esta causa, luego no debe ser castigado. Y lo sería si Benjamín fuera retenido.'

El público tiene que mirar imaginativamente la cara de José mientras escucha el discurso de su hermano hasta el verso 31. Si se conmueve, lo disimula y no cede. Si todo fuera cuestión afectiva, de relaciones filiales, hace tiempo que habría cedido. Es que le queda concluir su tarea de conducir a sus hermanos a través de la prueba hasta la hermandad recobrada. Su misión no es simplemente repartir grano y dispensar comprensión y compasión, sino recomponer una hermandad quebrada.

El final victorioso de la prueba llega cuando Judá pasa de la reflexión o evocación emotiva al planteamiento jurídico. Está en juego una garantía formal que el visir ha de respetar en justicia. Y de acuerdo con la garantía dada, Judá toma sobre sí la responsabilidad plena y pide pagar en lugar de su hermano. O sea, esclavitud perpetua, extrañamiento definitivo de la familia paterna, pérdida de derechos en la descendencia patriarcal. Con tal de tener a Benjamín, el padre se resignará a perder a Judá.

El amor filial gravita sobre el amor fraternal y lo refuerza. Las palabras, el recuerdo, el nombre invocado del padre actúa y colabora en la transformación espiritual; a pesar de la preferencia paterna, que Judá comprende y acepta. Al aceptar la esclavitud en lugar de Benjamín, Judá es realmente hermano. Con esto y con la solidaridad antes expresada, la hermandad ha quedado recompuesta y es posible el reconocimiento.

RECONOCIMIENTO

Texto

45,1 José no pudo contenerse en presencia de su corte y ordenó:
- Salid todos de mi presencia.
Y no quedó nadie con él cuando José se dio a conocer a sus her-
manos. 2 Rompió a llorar tan fuerte, que los egipcios lo oyeron y la
noticia llegó a casa del Faraón. 3 José dijo a sus hermanos:
- Yo soy José. ¿Vive todavía mi padre?
Sus hermanos, por la turbación no supieron qué responder.
4 José dijo a sus hermanos:
- Acercaos.
Se acercaron, y les dijo:
- Yo soy José, vuestro hermano, el que vendisteis a los egipcios.
5 Pero ahora no os aflijáis ni os pese haberme vendido aquí; porque
para salvar vidas me envió Dios por delante. 6 Llevamos dos años de
hambre en el país y nos quedan cinco sin siembra ni siega. 7 Dios me
envió por delante para que podáis sobrevivir en este país, para conser-
var la vida a muchos supervivientes. 8 Pues bien, no fuisteis vosotros
quienes me enviasteis acá, sino Dios; me hizo ministro del Faraón, se-
ñor de toda su corte y gobernador de Egipto. 9 Aprisa, subid a casa
de mi padre y decidle: 'Esto dice tu hijo José: Dios me ha hecho se-
ñor de todo Egipto; baja acá conmigo sin tardar. 10 Habitarás en la
región de Gosén y estarás cerca de mí: tú y tus hijos y tus nietos, tus
ovejas y vacas y todas tus posesiones. 11 Quedan cinco años de ham-
bre: yo te mantendré allí, para que no te falte nada a ti ni a tu fami-
lia ni a tus posesiones'. 12 Con vuestros ojos estáis viendo, y también

mi hermano Benjamín lo ve, que os hablo en persona. 13 Contadle a
mi padre mi prestigio en Egipto y todo lo que habéis visto y traed acá
a mi padre cuanto antes.
14 Y echándose al cuello de su hermano Benjamín lloró y lo mismo
hizo Benjamín.
15 Después besó llorando a todos los hermanos. Sólo entonces le ha-
blaron sus hermanos.
16 Cuando llegó al palacio del Faraón la noticia de que habían veni-
do los hermanos de José, el Faraón y su corte se alegraron. 17 El Fa-
raón dijo a José:
- Da las siguientes instrucciones a tus hermanos: Cargad las acé-
milas y volved a Canaán, 18 tomad a vuestro padre y a su familia y
volved acá; yo os daré lo mejor de Egipto y comeréis lo más sustan-
cioso del país. 19 Mándales también: Tomad carros de Egipto para
transportar en ellos a niños y mujeres y a vuestro padre y volved.
20 No os preocupéis por vuestro ajuar, porque lo mejor de Egipto
será vuestro.
21 Así lo hicieron los hijos de Israel. José les dio carros, según las ór-
denes del Faraón, y provisiones para el viaje. 22 Además dio a cada
uno una muda de ropa y a Benjamín trescientos pesos de plata y cin-
co mudas de ropa. 23 A su padre le envió diez asnos cargados de pro-
ductos de Egipto, diez borricas cargadas de grano y vituallas para el
viaje de su padre. 24 Despidió a sus hermanos y, cuando se iban, les
dijo:
- No riñáis por el camino.
25 Subieron de Egipto, llegaron a Canaán, a casa de su padre Jacob
26 y le comunicaron la noticia:
- José está vivo y es gobernador de Egipto.
Se le encogió el corazón sin poder creerlo. 27 Ellos le repitieron
cuanto les había dicho José. Cuando vio los carros que José había en-
viado para transportarlo, su padre Jacob recobró el aliento. 28 Y di-
jo Israel:
- ¡Basta! está vivo mi hijo José; lo veré antes de morir.

Comentario

1-2. En este momento, en esta situación espiritual, puede suceder el reconocimiento y la reconciliación. Ante todo José despeja la sala de toda presencia política, que estorba. El asunto es familiar y hay que crearle un espacio acotado. Los cortesanos salen.

Por tercera vez José *llora*: lo había hecho cuando el primer encuentro y cuando vio a Benjamín (42,24 43,30). La identificación tiene que ser iniciativa de José. Siguiendo el módulo narrativo, el autor la reparte en dos tiempos progresivos: la primera 'yo soy José', la segunda 'yo soy José vuestro hermano'. Esta palabra 'hermano' se pronuncia doce veces en el capítulo.

3. La primera frase provoca nuevo desconcierto, tanto que los hermanos se quedan sin palabra. Están ante la víctima de sus envidias, rencores y traición. Y los sueños se han cumplido y no prevén las consecuencias.

4. Los hermanos se han de acercar. José ha estado distante: en el banquete comiendo aparte y pasando porciones, en el proceso sentado como parte ofendida y acusador; distante estuvo de sus conciencias hasta que tornó el recuerdo. Ahora se han de acercar al hermano, de modo que el *acercamiento* material exprese el acercamiento espiritual. Esta vez no hay postraciones.

Al identificarse José había preguntado por el padre, evocando en la sala la presencia espiritual de Jacob, como sombra benévola, como polo y fuerza de unificación. O los hermanos se descuidan en responder a la pregunta o el narrador se distrae. Realmente, a la pregunta de José '¿Vive mi padre?' hará eco la frase de Jacob 'mi hijo vive' (v 28).

5-8. José se constituye en *intérprete de la historia en clave teológica*. Son frases importantes, que vamos a observar primero en su aspecto formal trazando un esquema:

4		*mkrtm*	*'ty*		
5	*w'th*	*mkrtm*	*'ty*		
		šlḥ	*ny*	*lmḥyh*	*'lhym*
7		*wyšlḥ*	*ny*	*š'ryt*	*'lhym*
				lhḥywt	
				plṭh	
8	*w'th*	*šlḥtm*	*'ty*		*'lhym*

La explicación se engancha por la repetición y cuelga de *mkrtm*, el hecho empírico 'me vendisteis'. Ese hecho empírico es una 'misión' divina *šlḥ 'lhym*: tres veces el verbo y el sujeto Dios. Es una misión para la vida, la pervivencia, el resto, los supervivientes. La organización del texto dice muchas cosas. Los hermanos 'venden', 'no envían', 'Dios envía'. 'Dios envía por delante', sólo él puede anticipar con su designio el porvenir; 'por delante', porque vosotros teníais que venir detrás. La categoría del 'resto', 'supervivientes', *š'ryt, plṭh* la usan preferentemente los profetas; con ella interpreta José el dato familiar en horizonte de pueblo: la familia es como la continuidad de un resto que sobrevive para crecer. Ese será el destino de la estancia en Egipto: Dios no sólo anticipa el desenlace de la familia, sino que está preparando la historia ulterior.

No es difícil que estas palabras hayan sido elaboradas por un autor posterior proyectando en la historia patriarcal su experiencia madura.

José había soñado la historia por adelantado, la había previsto interpretando sueños ajenos. Ahora, al final de una cadena de sucesos, interpreta la historia pasada. El punto de llegada define la dirección de un movimiento, y ese punto de llegada es la vida. Lo que se presentaba como cuestión de vida o muerte ha resultado ser designio de vida. Además el camino, ya rematado en su término, permite descubrir su verdadero arranque, más allá y por encima de la mirada empírica. Dios lo ha dirigido todo para la vida de la familia patriarcal. Nombrar tres veces a Dios en un par de versos contrasta con la discreción teológica del narrador en los capítulos precedentes.

José tiene que *exorcizar la culpa* y el sentido de culpabilidad de los hermanos. No elude el recuerdo, antes lo reitera 'me vendisteis'. La culpa quedó primero sumergida por acción del tiempo y José la hizo aflorar a la conciencia. Una vez presente allí, había provocado turbación, miedo, sospecha; aun las bondades resultaban sospechosas. El modo de exorcizar la culpa es, por un lado, contar con el arrepentimiento que la ha borrado y la tribulación que la ha expiado; por otro lado, mostrar que aun la culpa queda sujeta por las riendas que Dios controla firmemente.

Si José menciona su poder en Egipto, no es para humillar o intimidar de nuevo a sus hermanos, sino para animarlos. Notemos su triple función en Egipto.

El autor y los oyentes pueden pensar en las relaciones históricas entre las tribus: acuerdos, unión, envidias y rencillas, conflictos sangrientos. El texto les dice que es posible y necesaria la reconciliación fraterna. Que Dios quiere la hermandad y la vida de las tribus de su pueblo:

Sal 133,1 Qué dulzura, qué delicia
convivir los hermanos unidos...
3 Porque allí manda el Señor la bendición,
la vida para siempre.

9-11. El *mensaje para su padre* tiene un alcance inmediato menor. Si alude a su cargo, es para animarlo a venir. La venida de Jacob con toda la familia y sus posesiones es parecida a la vuelta de la casa de Labán, sólo que ampliada, porque ya vive la generación de los nietos. Pero es opuesta la dirección, alejándose de Canaán, donde están sepultados Abrahán e Isaac.

12-13. Son como una peroración. Lo que han visto lo han de contar; de todo lo que han visto y oido lo más importante es haber visto y oido a José en persona. Si ya están reunidos los doce hermanos, falta el padre, ha de venir cuanto antes.

14-15. Después de la dilación llegan los besos y abrazos sellando la *reconciliación*. Parece que la explicación teológica era conveniente antes del gesto. Las palabras de José dan tiempo para que se serenen y pasen del miedo a la confianza. Al beso preceden también el recuerdo del padre y el recuerdo de Dios, ambos artífices y garantes de la reconciliación. Al referirse cada uno al padre común y al Dios común, realizan una convergencia que los une.

Recordamos otro abrazo, el de Jacob y Esaú en el cap. 33,4. Allí la reconciliación era etapa intermedia, paso obligado para la cita con Dios en Betel; con todo, la visión de Dios en Penuel preparaba para descubrir a Dios en el rostro del hermano. Aquí, el haber comprendido el papel de Dios en la historia, ha preparado para el rito final.

También ahora selecciona y distingue José a Benjamín. El beso de la paz implica, callándolo por delicadeza, el perdón otorgado; lo mismo que en el caso de Esaú.

15. Sólo después del beso de reconciliación se atreven los hermanos a hablar con José. Se entiende hablar con él en la nueva situación, pues han hablado bastante desde la ignorancia y han callado mucho durante el odio y la ausencia. Recordemos el comienzo, 37,4 'le negaban el saludo'= no podían hablarle paz (versión literal). La palabra *šalom* = paz se ha adelantado en el diálogo del segundo encuentro, 43,27s, todavía en estado de ignorancia. Ahora se reanuda el *diálogo* auténtico, a sabiendas y en paz.

16-20. Oferta del Faraón. El círculo familiar, cerrado perfectamente y aislado por un poco de tiempo, se abre de nuevo al círculo político. José es de nuevo intermediario entre su familia y el monarca. Al recibir la noticia en su corte, el Faraón con sus ministros aprueban el hecho. A causa de José, bienhechor de la nación, ratifican la venida y procuran hacerla estable. ¿Es simple agradecimiento del soberano a su visir? ¿Entra también el temor a perderlo, si se va con su familia? Las dos cosas se pueden escuchar en sus palabras generosas y solícitas.

Hay que notar -recurso ya conocido- la urgencia de los verbos acumulados, como para acortar el tiempo del viaje: 'Esto haréis: aparejad, andad, marchad, tomad, venid, comed; esto haréis: tomad, montad, venid'. Es más que simple oferta, es invitación, apremio, casi mandato. No les da alimento para la familia que ha quedado en Canaán, solamente les ofrece vituallas para el viaje de ida y vuelta. El resto lo encontrarán en Egipto.

El Faraón se constituye en donador; el hombre más poderoso del país más rico. No dice que les entregará un territorio, sino que comerán de sus productos. Y de ellos les da un anticipo.

La oferta desborda el horizonte familiar y la coyuntura del quinquenio de hambre. Es mucho más que el viaje de Abrán, que volvió de Egipto a Canaán cargado de bienes. No sabemos exactamente cuándo se escribe o compone esta historia; tampoco podemos afirmar con certeza que esta intervención del Faraón haya pertenecido al relato desde el primer momento. Lo que sí podemos es observar estos versos en perspectiva. Abrán baja a Egipto y retorna; Jacob emigra a Aram y retorna; la familia de Jacob baja a Egipto y no retorna. Hay una fuerza, un destino, que los empuja y retiene en la nueva tierra. No el país cananeo ni sus futuros habitantes están maduros para el encuentro definitivo.

No se trata simplemente de 'conservar la vida' durante cinco años críticos; porque la vida ha de continuar y multiplicarse y dilatarse. El Faraón, sin saberlo, habla en nombre de Dios. Quizá por ello se presente como donante poderoso y con autoridad.

La estancia en Egipto no será un episodio de la tercera generación patriarcal, sino una etapa histórica de los 'hijos de Israel'. Jacob y José abandonarán Egipto y volverán a Canaán sólo para ser enterrados allí.

21-24. Encargos de José. En este momento José actúa como visir del Faraón, trasmitiendo encargos y añadiendo dones personales. Retorna el motivo literario del traje y de la preferencia de Benjamín. Los hermanos arrancaron a José el traje especial, lo empaparon en la sangre de un cabrito y se lo mostraron a Jacob (37,31-33). Con otro traje hubo de presentarse el preso al Faraón (41,14). Ahora él regala a cada uno una muda, como vistiéndolos con atuendo egipcio. Con esos trajes nuevos -suponemos- se presentarán los hermanos al Faraón (47,3). La preferencia por Benjamín se manifiesta en el número; no dice el narrador que incluyera un vestido especial, llamativo. También en el dinero entregado a Benjamín escuchamos una resonancia: por veinte pesos lo vendieron, él entrega doscientos a su hermano menor. Benjamín es el hijo que está 'a la derecha', el preferido (35, 18).

Para el camino, no menos importante que las vituallas, una amonestación: 'No riñáis'. Que no sea efímera la hermandad recobrada, que las ventajas de Benjamín no susciten envidias, que Rubén y Judá no recriminen. Todo ésto se podía haber explicado; el autor prefiere sugerir con una frase escueta: 'no riñáis por el camino'.

25-28. Jacob recibe la noticia. Un verso puede resumir el viaje, porque los detalles se han dicho antes. Jacob recibe la noticia en dos tiempos (según técnica normal de esta historia). A la primera no la acaba de creer: es demasiado bella para ser verdadera. A la segunda, con la prueba de los carros, reconoce y acepta su dicha.

A lo largo de los años Jacob había aprendido a convivir con su pena, a alimentarse y consumirse de recuerdos. De repente, con una frase, le anulan un largo período y le juntan violentamente el presente con un pasado perdido. Y las dos imágenes no encajan: el adolescente malogrado y el adulto encumbrado. Como si José hubiera saltado de la adolescencia ingenua y soñadora a una madurez cargada de responsabilidades, sin haber atravesado el tiempo intermedio. Me refiero a la conciencia paterna. Es demasiado: su corazón no puede con tanto y desfallece. Pero el golpe que lo hace desfallecer le instila el calor de la vida recobrada, le imprime un ritmo nuevo, sincronizado con la realidad increible e innegable.

Ahora es el gozo lo que lo inunda y arrebata. ¿Podrá con tanto? Verlo vivo y morir. Cuando lo perdió, rehusaba consolarse: 'de la pena por mi hijo bajaré a

la tumba' (37,35). El gozo presente será el último compás o el último movimiento de su vida. Puede pensar que para este momento ha seguido con vida. Como si una posibilidad, ya que no una esperanza, hubiera prolongado sus años. El vacío ahondado de muchos años se llenará en un momento de ver al hijo. Si fuera sólo la descendencia y el apellido, le sobran once hijos. Si fuera sólo el recuerdo de Raquel, le quedaba Benjamín. Tampoco es la gloria y grandeza del hijo, orgullo legítimo de un padre. Es escuetamente su hijo, vivo. Eso es todo.

JACOB EN EGIPTO

El tema de 45,5-8 retornará con variantes al final del libro, 50,15-21. Antes discurren varios capítulos con materiales diversos: política agraria de José, encuentro con el padre, la familia con el Faraón, bendiciones. De estos capítulos seleccionaré los momentos más significativos para el tema de la hermandad.

Capítulo 46. Este capítulo se compone de tres partes: a) Jacob y su familia bajan a Egipto, 1-7; b) lista de viajeros, 8-27; c) encuentro de Jacob con José 28-34. Los versos 5-7 narran la ejecución de los encargos del capítulo precedente. Antes inserta un autor una visión con oráculo.

Texto de 46,1-7

46,1 Israel se puso en camino con todo los suyo; llegó a Berseba y
allí ofreció sacrificios al Dios de su padre Isaac. *2* De noche, en una
visión, Dios dijo a Israel:
- ¡Jacob, Jacob!
Respondió:
- Aquí estoy.
3 Le dijo:
- Yo soy Dios, el Dios de tu padre. No temas bajar a Egipto por-
que allí te convertiré en un pueblo numeroso. *4* Yo bajaré contigo a
Egipto y yo te haré subir. José te cerrará los ojos.
5 Jacob partió de Berseba. Los hijos de Israel montaron a su padre
Jacob, a los niños y las mujeres en los carros que el Faraón había en-
viado para su trasporte.
6 Tomaron el ganado y las posesiones adquiridas en Canaán y se diri-
gieron a Egipto, Jacob con toda su descendencia. *7* A sus hijos y nie-

tos, a sus hijas y nietas, a todos los descendientes los llevó consigo a Egipto.

Comentario

a) *Visión y oráculo*. Desde Mambré baja a Berseba, frontera de Canaán y el desierto. Antes de abandonar el país de Canaán, tiene una visión. Es manifiesta la intención de seguir puntuando con manifestaciones y comunicaciones divinas el itinerario del patriarca. El paralelo más notable es cuando emigraba hacia Aram (cap. 28); continúan las comunicaciones divinas en casa de Labán (31,3.11-13), en Penuel (32,26-33), de nuevo en Betel (35,9-15). De nuevo Dios promete acompañarlo y 'hacerlo subir', aunque no vivo, pues José le 'cerrará los ojos'. La promesa de crecer hasta convertirse en 'pueblo numeroso' se cumplirá en Egipto.

b) *Jacob e Israel*. En estos versos se adensa el tránsito alterno, a primera vista incoherente, de un nombre a otro del patriarca: 1 Israel, 2 Israel, Jacob; 5 Jacob, los hijos de Israel, su padre Jacob; 6 Jacob. Si retrocedemos un poco, encontramos: 45,21 los hijos de Israel; 25 su padre Jacob; 27 su padre Jacob; 28 Israel. También se llama Israel en 43,6.8.11 (sin alternancias). Más arriba: 42,1 Jacob; 4 Jacob; 5 los hijos de Israel; 29 su padre Jacob; 36 su padre Jacob. Hay dos constantes: 'los hijos de Israel', 'su padre Jacob' y dos variables 'Jacob/Israel'. Es la alternancia repentina, contigua, lo que sorprende. Recurrir a dos fuentes no explica el texto. Creo que el narrador quiere establecer la identidad de la persona y la bifurcación de su función: es el mismo personaje Jacob e Israel, que ha recibido un nombre nuevo sin perder el antiguo. Como padre de familia se sigue llamando Jacob; pero sus hijos y sucesores son ya los hijos de Israel, los israelitas. El es la arista histórica, el cambio de vertiente, de la línea patriarcal al pueblo de las doce tribus. El choque y la fusión se extreman en el v 2: 'Dios dijo a Israel: - ¡Jacob, Jacob!

c) *La genealogía* de los versos 8-27 desarrolla lo anterior, bajando hasta la tercera generación, y en el caso de Judá hasta la cuarta. También el número de emigrantes le interesa al autor de estos versos (probablemente el narrador Sacerdotal): 46,26 'Todas las personas que fueron con Jacob a Egipto, nacidos de él, sin contar las nueras, eran en total sesenta y seis. 27 Añadiendo los dos hijos nacidos a José en Egipto, la familia de Jacob que fue a Egipto hace un total de setenta'.

B.A. McKenzie, Jacob's Blessing on Pharaoh. An Interpretation of Gn 46, 31-47,26. *WestmThJ* 45 (1983) 386-399. Señala la función de esta sección en la historia: a) es la transición de Canaán a Egipto; b) mantiene y manifiesta la separación de israelitas y egipcios; c) se cumple la promesa 'quien te bendiga será bendito'; el Faraón es bendito por su generosidad con los israelitas; d) y así las reformas de José a favor de Egipto aparecen como efecto de la bendición de Jacob.

ENCUENTRO DE JACOB CON JOSE

Texto

46,28 Despachó por delante a Judá para que se dirigiera a José y preparara el camino de Gosén. Cuando se dirigían a Gosén, 29 José mandó enganchar la carroza y subió hacia Gosén a recibir a su padre Israel. Al llegar a su presencia, se le echó al cuello y lloró abrazado a él. 30 Israel dijo a José:

- Ahora puedo morir, después de haberte visto en persona y vivo.

Comentario

El encuentro de padre e hijo, después de todo lo que precede, es para el narrador una escena difícil de realizar. Se encuentra sin remedio en la ladera anticlimática del relato. La solución que adopta es la economía: un movimiento, un gesto, una frase. Un movimiento: José sale al encuentro de su padre, cortésmente, filialmente; la carroza le sirve para ganar tiempo y para mostrar su categoría política. El gesto es un abrazo con lágrimas: como en la reconciliación de Jacob con Esaú, como en la escena de José con sus hermanos. Este abrazo sustituye y anula un particular de los sueños, ya que el padre no se postra ante él ni lo llama señor. La frase sustituye al diálogo, pues habla sólo el padre recogiendo y extremando lo dicho en 45,28.

a) La frase se puede traducir a la letra: 'Moriré ahora después de haber visto tu rostro, pues todavía vives'. O con alguna libertad: '¡Moriré ahora! pues te he visto en persona, todavía vivo'. En los dos extremos de la frase los dos antónimos radicales: moriré/vives. Pero ya no es cuestión de vida o muerte, sino relevo de generaciones. La muerte del padre da paso al protagonismo pleno del hijo, la vida del hijo da serenidad a la retirada del padre: *'una generación se va, una generación viene, y la tierra sigue igual'* Ecl 1,4. Jacob expresa la emoción del mo-

mento; no morirá en seguida, porque le queda la tarea de bendecir. Y no como un padre cualquiera, sino como el tercer patriarca.

b) La frase exalta la importancia de 'ver el rostro': experiencia espiritual, interpersonal, realizada en la visión física. El rostro identifica la persona, es la manifestación corpórea del espíritu personal; el ver instaura la certeza. Tus hermanos me han hablado de ti (véase 45,13), ahora te han visto mis ojos. Jacob vio el rostro de Dios, vio el rostro benévolo de su hermano, ve el rostro de su hijo vivo.

c) La visión confirma y corrige la imagen de la fantasía. En la imaginación del padre ha persistido la imagen de un José adolescente; esta imagen ha podido reiterarse, no transformarse y crecer en años y madurez. La vista personal identifica, compara la imagen preservada con la presencia actual. Es el mismo: la imagen real desplaza la imagen aniñada de la fantasía. Esta nueva imagen, de un José adulto, noble, señor de un reino, hijo cariñoso, es la última que quiere conservar el padre.

JACOB Y EL FARAON

Texto

47,7 José hizo venir a su padre Jacob y se lo presentó al Faraón. Ja-
cob bendijo al Faraón. *8* El Faraón preguntó a Jacob:
- ¿Cuántos años tienes?
9 Jacob contestó al Faraón:
- Ciento treinta han sido los años de mis andanzas; pocos y malos han sido los años de mi vida, y no llegan a los años de mis padres, al tiempo de sus andanzas.
10 Jacob bendijo al Faraón y salió de su presencia.

Comentario

La presentación oficial de los hermanos ante el monarca (47,1-6) no nos interesa aquí. Por el contrario, no podemos saltarnos la visita de Jacob al Faraón.

7. Imaginemos y ponderemos el aparato de la visita, que el autor nos ahorra. El Faraón es en aquel momento uno de los grandes soberanos del mundo; su país está desempeñando el oficio de alimentar a toda clase de poblaciones hambrientas. Egipto es potencia benéfica, garantía de supervivencia. El Faraón concede audiencia a un jeque extranjero, porque es el padre de su favorito. En el esplendor complicado de la corte recibe al beduino emigrante. La escena tiene algo de cuento, aunque no sea del todo inverosímil. Jacob no se postra rindiendo homenaje, su hijo lo 'coloca de pie' ante el Faraón (que naturalmente está sentado). Jacob no solicita beneficios del monarca, lo bendice.

'Está fuera de discusión que el que es más bendice al que es menos' Hb 7,7.

Jacob, que recibió la bendición paterna y patriarcal de Isaac, es ahora portador de bendición. El soberano de un mundo tiene algo que recibir de un jeque extranjero: una bendición. Los hijos traían dones del padre al visir para congra-

ciarse con él; Jacob no ofrece dones, porque su don en la bendición. '*El generoso será bendecido*' Prv 12,9. '*Da y no de mala gana, pues por esa acción te bendecirá el Señor*' Dt 15,10. La bendición de Dios discurre por el cauce patriarcal. Pero recordemos que era Melquisedec quien bendecía al patriarca Abrán.

8-9. El breve diálogo que sigue no creo que sea de circunstancias: de algo hay que hablar. Más bien pienso que expresa el estupor del monarca. Así no le tratan al Faraón otros visitantes. ¿Será en razón de la edad? ¿Está un anciano autorizado a bendecir a un soberano? Le pregunta por la edad. Voy a traducir a la letra las palabras hebreas y a disponerlas en esquema:

- ¿Cuántos son los días de los años de tu vida?
los días de los años de mis andanzas son 130
pocos y malos han sido
los días de los años de mi vida
no llegan a l los años de la vida de mis padres
los días de sus andanzas

Palabras corteses con un toque de humor. Que hayan sido ciento treinta es para sentirse orgulloso; pero no es cortés gloriarse ante un soberano más joven. Decir que han sido malos, a juzgar por lo que sabemos de la vida de Jacob, es juicio parcial; pero tampoco conviene gloriarse de dicha y fortuna ante un monarca que no conocemos. Decir que son pocos comparados con los del padre y el abuelo es un compromiso de vanidad y modestia: ¿te parecen muchos? pues si hubieras conocido a mi abuelo... Finalmente el dato más objetivo: su vida y la de los antepasados ha consistido en andar errante y peregrino, trashumando, como residentes provisorios en tierra no poseída. Su vida ha sido 'andanzas', ¿llegará el momento de asentarse antes de morir?

10. El narrador no describe la reacción del Faraón. Un anciano como el que tiene delante puede inspirar veneración. La longevidad es don de los dioses: ese hombre es un favorito del cielo, y vale la pena recibir su bendición. La sorpresa y el respeto le cierran los labios.

La audiencia ha terminado. Quedan pendientes otras bendiciones.

EFRAIN Y MANASES

El tema de la hermandad retorna en este capítulo y por eso nos detenemos en él. Hasta el verso 20 el texto se lee como una unidad con algunos tropiezos. Comienzo por exponer los factores de unidad.

Tema unitario son los dos hijos de José, Manasés y Efraín, o sea Olvido y Aumento (40,50s). El abuelo Jacob, antes de morir, los hace objeto de una adopción legal como hijos y los bendice dando preferencia al menor. Las dos acciones están verbalmente ligadas por las palabras *birkaym* = rodillas y *barek* = bendecir. A ellas se añaden otras aliteraciones: *bekor* = primogénito y *mapreka* = te haré crecer. Son motivos que ya conocemos de otros relatos.

Las dificultades del texto provienen principalmente del superponer a la figura de dos hermanos los trazos de dos tribus. También esto lo hemos encontrado ya.

Texto

48,1 Después de estos sucesos le avisaron a José que su padre estaba
grave. El tomó consigo a sus dos hijos, Manasés y Efraín. *2* Le co-
municaron a Jacob que estaba llegando su hijo José. Israel haciendo
un esfuerzo se incorporó en la cama. *3* Jacob dijo a José:
- Dios Todopoderoso se me apareció en Almendral de Canaán y
me bendijo *4* diciéndome: 'Yo te haré crecer y multiplicarte hasta
ser un grupo de tribus; a tus descendientes entregaré esta tierra en po-
sesión perpetua'. *5* Pues bien, los dos hijos que te nacieron en Egipto
antes de venir yo a vivir contigo, serán míos: Efraín y Manasés serán
para mí como Rubén y Simeón. *6* En cambio los que te nazcan des-
pués serán tuyos y en nombre de sus hermanos recibirán su herencia.

7 Cuando volvía de Padán, se me murió Raquel, en Canaán, en el ca-
mino, un buen trecho antes de llegar a Efrata, y en el camino de Efra-
ta (hoy Belén) la enterré.
8 Viendo Israel a los hijos de José, preguntó:
- ¿Quiénes son?
9 Contestó José a su padre:
- Son mis hijos, que Dios me dió aquí.
Le dijo:
-Acércamelos que los bendiga.
10 Israel había perdido vista con la vejez y casi no veía. Cuando se
los acercaron, los besó y abrazó. 11 Israel dijo a José:
- No contaba con verte; ahora resulta que Dios me ha dejado
verte a ti y a tus descendientes.
12 José se los retiró de las rodillas y se postró rostro en tierra.
13 Después tomó José a los dos: a Efraín con la derecha lo puso a la
izquierda de Israel, a Manasés con la izquierda lo puso a la derecha de
Israel; y se los acercó. 14 Israel extendió la derecha y la colocó sobre
la cabeza de Efraín, el menor, y la izquierda sobre la cabeza de Mana-
sés; cruzando los brazos, pues Manasés era el primogénito. 15 Y los
bendijo:
- El Dios ante el cual caminaban mis padres, Abrahán e Isaac,
El Dios que me apacienta desde antiguo hasta hoy,
16 El Angel que me redime de todo mal
bendiga a estos muchachos.
Que ellos lleven mi nombre y el de mis padres, Abrahán e Isaac,
que se multipliquen en medio de la tierra.
17 Viendo José que su padre había colocado la derecha sobre la ca-
beza de Efraín, lo tomó a mal; agarró la mano de su padre y la pasó
de la cabeza de Efraín a la de Manasés 18 mientras decía a su padre:
- No es así, padre, éste es el primogénito, pon la mano sobre su
cabeza.
19 El padre rehusó diciendo:
- Lo sé, hijo mío, lo sé. También llegará a ser una tribu y crece-
rá. Pero su hermano menor será más grande que él y su descendencia
será toda una nación. 20 Entonces los bendijo:
- Con vuestro nombre se bendecirá Israel diciendo:
- ¡Dios os haga como a Efraín y a Manasés!
Así colocó a Efraín delante de Manasés.

Comentario

1-7. El capítulo comienza con una introducción narrativa y otra teológica.

a) La primera es la enfermedad del padre y la vista del hijo con los dos nietos. Recordemos que en el capítulo 27 Isaac, aunque no estaba enfermo de muerte, contaba con la posibilidad de morir pronto; en el capítulo 35 encontrábamos a Jacob y Esaú junto al padre moribundo. Lo lógico es que en la enfermedad de Jacob vinieran los doce hijos, cosa que se deja para el capítulo 49. La visita aparte de José lo coloca en posición ventajosa (casi como si fuera el heredero).

b) Jacob pronuncia una introducción teológica con la que justifica las decisiones tomadas y los actos que se dispone a realizar. El ha recibido de El Sadday la bendición, la promesa de la tierra, la posesión para sus descendientes. Por tanto posee el caudal que ha de trasmitir: bendición de fecundidad en la tierra poseída. Es notable que no apela a la bendición recibida de Isaac, sino a la recibida directamente de Dios en Betel. El recuerdo de la bendición de Isaac asomará por el procedimiento narrativo de la analogía.

A partir de aquí se van a superponer los dos ritos: el de *adopción* y el de *bendición*. El primero, siendo simple ejecución de lo que ha anunciado y explicado, no recibe más que una alusión en la referencia a las 'rodillas' paternas. Por claridad, voy a distinguir los dos ritos.

8-12. Adopción. Los dos hijos de José han nacido de una mujer egipcia. Al tomarlos como hijos, Jacob los incorpora plenamente a la familia patriarcal. En segundo lugar privilegia a José, reservándole dos porciones de herencia. Tercero, levanta a los nietos al rango de la generación precedente. Cuarto, compensa la desgracia de Raquel, que le había dado sólo dos hijos, mientras Lía le había dado seis y las criadas dos cada una. Ahora los hijos de la preferida serán cuatro: José y Benjamín, Efraín y Manasés.

El último motivo está insinuado en la evocación de la muerte de Raquel cerca de Efrata (nombre que consuena llamativamente con Efraín, al margen de la geografía) ¿Significa esta adopción en escena aparte que José es considerado como heredero en la cadena patriarcal? Hay indicios que lo sugieren en toda la historia (ya lo he indicado) y no cesan en este capítulo. Como si la terna patriarcal Abrahán - Isaac - Jacob hubiera de convertirse en cuaterna. Otros datos del libro y toda la tradición (con la excepción discutida de 1 Cr 5) refutan esa pretensión.

En la escena familiar de un abuelo con su hijo y sus nietos irrumpe sin tacto la consideración de las tribus de Israel. En la docena de tribus se suelen contar nominalmente Efraín y Manasés, que ocupan una gran extensión territorial en el centro de Palestina. El hecho es proyectado en este relato al tiempo patriarcal. El resto de los hijos que le nazcan a José se incorporarán a las dos entidades precedentes, sin formar grupo autónomo en el sistema político de las tribus. Si este

dato se llevara a sus conscuencias en la historia patriarcal, Efraín y Manasés llevarían como apellido *ben ya'aqob*, los restantes *ben yosep*. En el texto bíblico podemos leer expresiones como *bet Yosep* = Casa de José (Jos 18,5 Jue 1,22) y *bene yosep* (Jos 17,14.17).

Rito de adopción era poner la criatura 'sobre las rodillas' o 'en el regazo' de la persona que adopta. Véanse 30,3 (Bilha da a luz para Raquel); 50,23; Is 66, 12? Job 3,12 Rut 4,16. Véase H.F. Richter, Auf den Knien eines anderen gebären (Zur Deutung von Gn 30,3). *ZAW* 91 (1979) 436-37.

8. Bendición. El rito de la bendición presenta una serie de elementos claros que se han de ver juntos, antes de fijarse en las incoherencias. La bendición induce de modo inevitable el recuerdo del cap. 27: bendición antes de morir, dos hermanos, un padre ciego, una preferencia, intento de enmendarla, el menor antepuesto al mayor, dos bendiciones. Dos diferencias importantes: el desenlace pacífico aquí y el estilo artificial de este capítulo comparado con el dramatismo de aquél.

Reconocida la analogía, podemos identificar aquí algunos momentos del rito (siguiendo a medias a Westermann): presentación o comparecencia, identificación, el gesto, la fórmula. La presentación sucede en los versos 1.8.9; la pregunta del v. 8 sirve para la identificación (27,18.24). El beso es gesto del rito (27,26s). Lo que no se justifica es que Jacob 'vea' a los nietos, si está ciego, (27, 1). Una solución es pensar que los datos pertenecen a escenas diversas, echando así la culpa del despropósito al que las cosió más tarde. Otra solución es tomar la frase en sentido amplio, 'no podía distinguir'; ve bultos, figuras, sin suficiente precisión. En cambio, la frase del v. 11 puede referirse a una etapa anterior, cuando Jacob vino a Egipto y mientras vivió allí.

Al revés del cap. 27, la bendición es aquí única y simultánea. Sólo un gesto del rito indicará la preminencia de uno sobre el otro. Se supone privilegiado el que está colocado a la izquierda, en cuya cabeza descansará la diestra del anciano. José quiere garantizar el orden de nacimiento, asignando la *bekora* o primogenitura al *bekor* o primogénito (27,36.38).

Jacob cruza los brazos (o distinguía algo o adivinó la acción de José). Y en ese gesto expresa su autoridad y autonomía; y repite en sus nietos su experiencia personal. También él se llevó el primer puesto. La coincidencia no pasa de ahí, puesto que no se excluye ninguno.

José quiere enmendar el cambio, pero lo hace demasiado tarde, cuando el padre ya ha pronunciado la fórmula. ¿Debió hacerlo antes?, como dicen varios comentaristas. ¿Podía interrumpir al padre cuando había comenzado a invocar el nombre de Dios?

También en la preferencia de Efraín se proyecta la situación de las tribus centrales. Efraín llegó a ser tan importante, que para algunos autores bíblicos pudo designar a todo el reino del norte, a Israel en cuanto opuesto a Judá: p.e. Os 9,11.16 10,6.11 11,8s 12,1s.15 13,1 Jr 31,18. Además en su territorio caen ciudades tan importantes como Silo y Siquén. Véase también Sal 78,60.67s.

15-16.20 Fórmulas de la bendición. Nos queda el texto de las bendiciones, lo más importante. Y aquí topamos con una anomalía redoblada. En el v 15 se lee 'bendijo a José', pero el texto que sigue se refiere a los niños en plural. El v 20 dice 'los bendijo', pero el texto que sigue dice 'en ti' en singular. Las versiones antiguas han intentado arreglar la cosa (o han seguido otro texto hebreo) poniendo 'los bendijo' en el v 15 y 'en vosotros' en el v 20. La razón decisiva es que el v 16a habla de 'los muchachos' y el v 20 habla de Efraín y Manasés. Es posible que haya sucedido aquí un arreglo realizado a medias, sin borrar toda huella textual, y que en un tiempo se registrara una bendición de Jacob a José. No tenemos datos para probarlo ni medios para recobrar el presunto texto original.

15-16. La primera fórmula tiene solemnidad litúrgica: con triple invocación a Dios y tres predicados.

La forma hebrea del verbo 'proceder, caminar' indica movimientos repetidos en diversas direccioones, como pasear, evolucionar. Es imagen sintética del proceso y los azares de una vida. Ese proceso discurre 'delante de', es decir, de acuerdo, según el deseo o designio de Dios. La referencia a Dios define el itinerario de sus vidas: ni se han alejado ni se han escondido. Véanse entre otros: 17,1 24,40 Is 38,3 Sal 56,14 116,9.

El título de Pastor tiene en Israel por objeto primero al pueblo, después al individuo. Encaja muy bien en los labios de un experto pastor. Con facilidad y confianza proyecta su experiencia en su imagen de Dios. Para la expresión 'desde antiguo' véase Nm 22,30.

El Angel es aquí sustituto y presencia de Dios (véanse 28,11 31,11 32,2s. 25ss). El título de Redentor o rescatador suele tener por objeto al pueblo (es frecuente en Isaías II); se refiere a un individuo en Sal 19,15 y Job 19,25 (aunque en éste referido confusamente a un tercero).

Los descendientes llevan y perpetúan el nombre de sus antepasados. Cuantos más mejor. Remontándose por el linaje, cualquier generación podrá llamarse 'hijos de Abrahán' (no se usa la expresión 'hijos de Isaac'). El verbo *dgh* = crecer, extenderse, ocurre sólo aquí; quizá sea denominativo de *dag* = pez. La 'tierra' es probablemente la tierra prometida, el país cananeo. Si el verbo *dgh* suena todavía como metáfora piscícola, 'la tierra' enmienda sugestivamente: que se multipliquen como peces... en tierra.

La segunda bendición aplica a los nietos el gran principio de 12,3 18,18 22,18 26,4 28,14 (Véase también Rut 4,12). El deseo de vincular a los dos muchachos a la herencia patriarcal es patente. Si esto se escribe o se lee cuando el reino septentrional se ha desgajado y disuelto parcialmente en su destierro, las bendiciones cobran una fuerza particular.

A este capítulo parece aludir Jeremías en el cap. 31 cuando al hablar de Efraín lo llama 'el primero de los pueblos', 'el resto de Israel' (31,7), 'mi primogénito' (31,8), 'mi hijo querido, mi encanto' (31,20). Donde Efraín representaría

a los restantes del reino del Norte, fieles al Señor y capaces de incorporarse a Judá. Véase nuestro comentario a los Profetas, pág. 559s.

Una vez más en el Génesis el hermano menor ha sido antepuesto al mayor.

DESPEDIDA

El capítulo 49 contiene la bendición testamentaria de Jacob a sus doce hijos seguida de su muerte. No voy a comentar el dificilísimo texto de las bendiciones. Para el tema de la fraternidadad anoto los siguientes datos: están todos los hermanos reunidos, cada uno lleva su parte, que para los tres primeros es más bien maldición, son preferidos Judá del grupo de Lia y José del grupo de Raquel, (no aparecen Efraín ni Manasés). La línea patriarcal, simple hasta Jacob, se ramifica definitivamente en una fraternidad.

La historia de José y sus hermanos ha terminado con la reconciliación en el cap. 45. Después se ha prolongado, trenzada con la historia de Jacob. El tercer patriarca ha muerto y lo han enterrado con solemnes funerales en el país cananeo según sus últimas instrucciones. Parece que no hay nada que añadir.

Sin embargo su autor, el autor del libro del Génesis como unidad posterior o superior, ha querido añadir un epílogo en el cual recapitula una serie de datos y desarrolla otros. Son los versos 50,15-21: una escena que no llega a relato. Parece que el autor del libro contemplaba un horizonte más amplio. Más ancho que la historia de unos hermanos, más ancho que el itinerario del tercer patriarca, se dilata el arco que va del primer capítulo del libro al último. Quizá esto justifique la presente adición.

Texto

50,15 Al ver los hermanos de José que su padre había muerto, se dijeron:
- A ver si José nos guarda rencor y quiere pagarnos el mal que le hicimos.
16 Y enviaron un mensaje a José:
- Antes de morir, tu padre nos mandó *17* que te dijéramos:
'Perdona a tus hermanos su crimen y su pecado y el mal que te hicieron'. Por tanto, perdona el crimen de los siervos del Dios de tu padre.

José al oirlo, se echó a llorar. *18* **Entonces vinieron sus herma-**
nos, se echaron al suelo ante él y le dijeron:
- Aquí nos tienes, somos tus siervos.
19 José les respondió:
- No temáis. ¿Ocupo yo el puesto de Dios? *20* Vosotros inten-
tasteis hacerme mal, Dios intentaba convertirlo en bien, conservando
así la vida a una multitud, como somos hoy. *21* Por tanto, no te-
máis. Yo os mantendré a vosotros y a vuestros niños.
Y los consoló llegándoles al corazón.

Comentario

Ha muerto Jacob. Todos los hermanos se han reunido en los funerales (como Jacob y Esaú en los funerales de Isaac, 35,29). Ahora vive José en la corte y ellos en la zona de Gosén. El padre los aglutinaba y mantenía unidos: en todo el proceso hacia la reunión con José la figura, recuerdo o imagen del padre presidía y modelaba las actitudes. Por respeto a su persona unas cosas se hicieron y otras se evitaron. Ahora que falta él, ¿rebrotarán los recuerdos amargos, se avivará un rencor recubierto y no apagado? Aunque hubo reconciliación, los culpables no han superado del todo su sentido de culpabilidad. Una memoria arrinconada se alza como fantasma a favor de la oscuridad para pasearse y atemorizar las conciencias. Porque, cuando la culpa es colectiva, cuando la complicidad ha ligado a varios en su maldición, el recuerdo puede brotar en cualquier punto del círculo y propagarse sin lagunas.

Deshacer lo hecho es imposible; excusarse de ello no se justifica. Como dependen de José para la residencia y alimento, así dependen de él, de su perdón plenario, para la tranquilidad del espíritu. El perdón, no formulado, trasmitido simplemente en un beso, fue sincero. ¿Fue también definitivo? (Recuérdese el discurso de David en el lecho de muerte).

El Génesis nos ha ofrecido un precedente. Esaú, privado con engaño de su bendición de primogénito, jura vengarse 'cuando pase el luto por mi padre' (27, 41). La diferencia fundamental es que José no guardaba rencor ni pretendía vengarse. Esto lo saben el autor y el lector; los personajes que son los hermanos, no acaban de convencerse. Tampoco están convencidos de lo contrario, del rencor de José. Es más bien una incertidumbre que desazona a veces más que la certeza.

Cuando la situación de espíritu se hace insostenible y antes de que sea demasiado tarde, los hermanos envían por delante un mensaje a José y después se presentan ante él. El mensaje introduce un dato que no conocíamos, que puede ser inventado por el narrador en este momento por exigencia de la exposición. En cualquier caso, es un dato plausible que el padre, antes de morir, haya recomendado a todos la unión, y a José el perdón definitivo.

15-17. Estos versos contienen una serie de fórmulas que pueden pertenecer al lenguaje ordinario y que conocemos por diversos cuerpos del AT. 'Hacer/devolver mal' se lee p.e. en 1 Sm 24,18 25,39 Is 3,9 Sal 103,10 137,8 Jr 48,2 Prv 3,30; A veces se usa el verbo *šlm*: Gn 44,4 Jr 51,24. El penúltimo texto es más significativo aquí.

La petición de perdón, que implica la confesión del pecado, se puede formular con el verbo *nś'*: Sal 32,1.5 85,3. El gran modelo de perdón es Dios: Ex 34,7 Nm 14,18.

Es notable el paralelismo de 'tus hermanos' y 'los siervos del Dios de tu padre'. En él se sintetizan las razones supremas del perdón: en atención al padre, en atención a Dios. '¿No tenemos todos un mismo padre?' ¿No nos creó un mismo Dios?' Mal 2,10.

Al oir tales palabras, José lloró. Es la quinta vez. Llora por la preocupación y el miedo de sus hermanos, llora viendo que lo consideran capaz de guardar rencor, por el recuerdo de su padre, porque le traen a la memoria lo que quería olvidar.

18. Después del éxito de la embajada, acuden personalmente los hermanos. 'Caen' delante de él y se declaran 'siervos suyos'. Salvo el cambio del verbo *hštḥw* en *npl*, es el tema del sueño (37,7.9), repetido en el primer encuentro (42, 6). Con variantes de lenguaje, era el tema de Jacob y Esaú.

19-21. Respuesta final de José. Comienza con la fórmula clásica: 'No temáis' que motiva con la interrogación retórica: '¿Estoy yo en el puesto de Dios?' Yo no soy Dios, para recibir vuestra postración de homenaje, no soy Dios para reservarme la venganza; no soy Dios, para disponer de la vida y la muerte (30,2); no soy Dios, para dirigir o torcer el curso de los acontecimientos; no soy Dios, para anular la reconciliación. Soy hombre como vosotros ante Dios.

Pues bien, Dios ha controlado desde el comienzo el curso de la historia. Me ha enviado por delante, os ha empujado hacia Egipto, ha asistido en los encuentros y realizado la reconciliación. Incluso lo que al parecer y de hecho va contra la voluntad de Dios, la traición fraterna, Dios ha sido capaz de captarlo y engranarlo en el proceso hacia el desenlace. El es soberano incluso de los planes e intenciones humanas. No soy yo el superior, soy un visir; ni es el Faraón el soberano. Por encima de todos, Dios.

Y el designio de Dios es la vida: la de muchos pueblos y en particular la nuestra. Esta nuestra familia numerosa, que sigue creciendo en la nueva generación es testimonio de la voluntad de vida de Dios. Por tanto 'no temáis'.

'Y los consoló llegándoles al corazón'. Después del llanto y por él, es capaz de consolar a sus hermanos. Los consuela con la prueba de su generosidad y con su reflexión teológica. *'El nos alienta en todas nuestra dificultades, para que podamos nosotros alentar a los demás en cualquier dificultad'* 2 Co 1,4.

CONCLUSION

Ahora podemos distanciarnos para contemplar esta escena como final del libro. El bien ha triunfado sobre el mal por voluntad de Dios.

Al principio todo era bueno y la totalidad era muy buena. Entró el pecado, y el bien se volvió mal: la tierra fértil da cardos y espinas, la fecundidad es dolorosa, el amor es pasión y sujeción. La primera hermandad termina en fratricidio y Lamec proclama el principio de la venganza que es el triunfo del mal multiplicado. Lamec pudo haber dicho al mal: 'crece y multiplícate'.

Dios interviene sacando del curso de la historia un hombre elegido, Abrán. A partir de este momento, aunque continúa la 'hostilidad' y la lucha entre el mal y el bien, va triunfando trabajosamente el bien. Las divisiones por intereses de los hermanos, Abrahán y Lot, se componen pacíficamente, la ruptura de Jacob y Esaú se sana. Al final, en la historia de José y sus hermanos, incluso el mal se pone al servicio del bien, por acción de Dios.

'Y vio Dios que todo era bueno'.

Hemos visto que la hermandad es fuente de diferenciación, la cual articula la unidad e identidad radical del ser humano, rompe en facetas reveladoras la riqueza potencial del hombre, multiplica personas y personalidades en busca de una unidad familiar y social. La diferenciación produce también tensiones y problemas que afectan al ser ético del hombre. Las tensiones pueden ser fuente de energía si logran resolverse, serán fatales en caso contrario. Todo ello se revela en el plano familiar y en el social, como si uno fuera la proyección a diversa escala del otro.

La resolución de las tensiones se consigue unas veces cediendo (cap. 13, Abrán y Lot) otras veces por el perdón y la reconciliación (33, Esaú y Jacob; 45 José y sus hermanos). La fraternidad suscita y exige la solidaridad de los miembros (42-44, hermanos de José), que no es complicidad en la culpa (9, hijos de Noé; 19, hijas de Lot; 37 hermanos de José). La solidaridad exige interesarse

activamente por el hermano en dificultad (14 Abrán y Lot), también por cauces legales (38, ley del levirato), no menos en la intercesión (18, Abrahán); pero excluye la violencia (34, Dina y sus hermanos).

La hermandad tiene una referencia vertical que la funda, garantiza y consolida: la referencia al padre común (9; 35,28s., muerte de Isaac; 42-47); y una referencia al mismo Dios (especialmente 28, visión en Betel; 32, pelea nocturna de Jacob; 50, plan de Dios).

En el Nuevo Testamento podemos arrancar del mensaje pascual: 'Anda, ve a decirles a mis hermanos: Subo a mi Padre que es vuestro Padre, a mi Dios que es vuestro Dios' (Jn 20,17). Una hermandad fundada desde arriba en el Padre común que es el Dios común. De esta manera se funden los dos elementos que Malaquías separaba: '¿No tenemos todos un solo padre?, ¿no nos creó un mismo Dios?' (Mal 2,10). La hermandad es pues contenido fundamental del mensaje pascual, y a su luz podemos entender mejor que no debamos llamarnos padre unos a otros: 'Vosotros no os dejéis llamar 'señor mío', pues vuestro maestro es uno solo y vosotros todos sois hermanos. Y no os llaméis 'padre' unos a otros en la tierra, pues vuestro padre es uno solo, el del cielo' (Mt 23,8). Cristo instaura una nueva paternidad y consiguientemente una nueva hermandad: la más profunda y radical, de la cual toma consistencia y ha de tomar ejemplo la otra paternidad y fraternidad de la tierra. O sea, que no es del todo exacto presentar la hermandad cristiana como imitación de la vida familiar, sino lo contrario. La hermandad que establece Cristo, por su fuerza, exigencia y extensión, es más profunda y más alta y más consistente que la hermandad simplemente humana. Lo es si se vive de verdad; lo debería ser.

Jesucristo es el autor de la nueva hermandad al infundir a los suyos su Espíritu, Espíritu de hijos adoptivos de Dios. Sucede una relación mutua: Cristo se hace nuestro hermano para hacernos hermanos suyos. Y como hermanos, sin abolir la variedad de las diferencias, quiere realizar un parecido mutuo, que es la imagen de Dios. El quiere parecerse a nosotros: 'El consagrante y el consagrado son todos del mismo linaje. Por esta razón no tiene él reparo en llamarlos hermanos... Por eso tenía que parecerse en todo a sus hermanos' (Hb 2,11.17). Correlativamente, nosotros hemos de parecernos a él: 'Porque Dios los eligió primero, destinándolos desde entonces a que reprodujeran los rasgos de su Hijo. De modo que éste fuera el mayor (*prototokon*) de una multitud de hermanos' (Rm 8,29). El que era Unigénito se hace Primogénito. Al parecernos al hermano mayor, el primogénito, que es 'imagen de Dios invisible' (Col 1,15), nos parecemos al Padre. Se restaura la imagen primordial de Dios (Gn 1,26s). De este modo, solidario de los hombres, instituye Jesús una nueva hermandad y familia: 'Quien es mi madre y quiénes son mis hermanos? Aquí están mi madre y mis hermanos. Porque el que cumple la voluntad de mi Padre del cielo, ése es mi hermano y hermana y madre' (Mt 12,48).

El resultado es que 'hermano' es título o apelativo corriente entre los primeros cristianos, según atestiguan abundantemente los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas. No basta el título. La hermandad es impulso y exigencia. También de la nueva hermandad brota la diferencia. Precisamente el Espíritu que nos hace hermanos en cuanto hijos del mismo Padre, es fuente de variedad para la unidad: 'Los dones son variados, pero el Espíritu es el mismo; las funciones son variadas, aunque el Señor es el mismo; las actividades son variadas, pero es el mismo Dios quien lo activa todo en todos. La manifestación particular del Espíritu se le da a cada uno para el bien común' 1 Co 12,4-7.

La hermandad cristiana ha de ser fuente de solidaridad. Como Abrán con Lot, hay que saber ceder de los derechos propios, como enseña Pablo en 1 Co 8-9: 'Por esa razón, si un alimento pone en peligro a un hermano mío, nunca volveré a probar carne, para no poner en peligro a mi hermano' (8,13); 'Si otros comparten los bienes de que disponéis, nosotros con mayor razón. Sin embargo no hicimos uso de ese derecho' (9,11s). No basta tomar el título cortés o humilde de 'servidor, siervo', como hacía Jacob cuando iba al encuentro de su hermano Esaú; hay que ponerse realmente al servicio de los hermanos: 'Soy libre, cierto, nadie es mi amo; sin embargo me he puesto al servicio de todos' (1 Co 9,19). Frente a la ira y el rencor, se exige el perdón de corazón: 'todo el que trate con ira a su hermano será condenado por el tribunal' (Mt 5,22); 'En consecuencia, si yendo a presentar tu ofrenda al altar, te acuerdas allí de que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí y ve primero a reconciliarte con tu hermano; vuelve entonces y presenta tu ofrenda' (Mt 5,23s). Como Jacob, que tenía que pasar por la reconciliación con Esaú antes de acceder a la cita con Dios en Betel.

Juan resume las exigencias de la hermandad en el amor mutuo, un amor que llega a 'dar la vida por el hermano'.

1 Jn 1,9s 'quien habla de estar en la luz mientras odia a su hermano, no ha salido de las tinieblas. Quien ama a su hermano está en la luz y en sí no encuentra tropiezo'.

3,11 'Quien no practica la justicia, es decir, quien no ama a su hermano, no es de Dios...'

13ss 'Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a nuestros hermanos. No amar es quedarse en la muerte, odiar al propio hermano es ser un asesino'.

16 'Hemos comprendido lo que es el amor porque aquél se desprendió de su vida por nosotros; ahora también nosotros debemos desprendernos de la vida por nuestros hermanos'.

APENDICE

En la introducción a mi estudio presenté la parábola del «hermano libro», refiriéndome, no al mio, sino al libro bíblico del Génesis. Es un libro que se sigue leyendo y comentando, en nuevas obras de conjunto y en artículos sobre temas particulares. Lo sucedido desde la primera edición no me obliga a cambiar ni a corregir. Pero pienso que podrá interesar al lector una referencia somera a unos cuantos trabajos recientes. Presentaré en este apéndice, brevemente unos cuantos trabajos que juzgo más pertinentes, distribuyéndolos por materias.

Ante todo hay que señalar una importante obra de conjunto, primera de un proyecto ambicioso: *Biblia: I libri della Bibbia interpretati dalla grande tradizione. Genesi:* a cura di Umberto Neri. Es una «catena» que ofrece: a) la versión italiana de la CEI con referencia al hebreo masorético, el griego de los LXX, el siríaco de la Peshita, el latín de la Vulgata; b) Targum; c) comentarios de Padres griegos: Orígenes, Cirilo de Alejandría, Procopio; d) Padres siríacos: Efrén, Narsai, Ishodad; e) Padres latinos: Ambrosio, Agustín, Beda; f) medievales: Ruperto de Deutz, Ugo a Sancto Caro; g) reformadores: Lutero, Calvino; h) modernos: Clamer, von Rad, Zimmerli. 146 páginas de introducción y 662 de texto.

1. Caín y Abel (pp. 21-43)

B.K. Waltke, «Cain and his Offering». *Westminster Teol. Journal* 48 (1986) 363-372. El autor insiste en la culpabilidad precedente de Caín: aunque la oferta era buena, era malo el oferente. Lo ilustra comparándolo con otras ofrendas rechazadas: Coraj en Nm 16, la gente de Saúl en 1 Sm 26,19; Is 1,13. Los paralelos no consiguen probar la tesis preconcebida; especialmente el contexto de Is 1,13 es radicalmente diverso. El autor sigue moviéndose en un horizonte de teodicea.

M.Z. Soleh, «Cain's Sin and Dwelling in a Both». *Beth Mikra* 32(1986/87) 381-382. Se fija en el aspecto cultural: el relato bíblico refleja la tensión entre

los pastores conservadores y los labradores innovadores. Dios se pone de parte de los pastores.

B. Kahl, «Human Culture and the Integrity of Creation. A Biblical Reflection on Gn 1-11». *Ecumenical Review* 39(1987) 128-137. Me interesa este artículo, porque ilustra en un contexto más amplio lo que hoy llamo «la venganza ecológica de la tierra». El autor muestra cómo la justicia y la paz tienen una dimensión ecológica.

K.A. Deurloo, «*tšwqh* "dependency" Gen 4,7». *ZAW* 99(1987) 405-406. El autor había dedicado una monografía al presente capítulo del Génesis. En esta nota propone para el sustantivo hebreo, aquí y en 3,16 un significado sociológico, frente al sexual comúnmente admitido. Sería correlativo de *mšl*.

N. Poulsen, «Contouren van de ruimte in Genesis 4,1-26». En este original artículo el autor estudia la función narrativa de los diversos tipos de espacio en los tres cuadros del capítulo: espacio agrícola, espacio urbano, espacio no definido. *Tijdschrift voor Theologie* 29(1989) 3,18.

2. Noé (pp. 45-53)

W. Vogels, «Cham découvre les limites de son père Noe (Gen 9,20-27)». *NRT* 109(1987) 554-573. Como en el capítulo 3, la desnudez descubre las limitaciones inherentes a la condición humana.

3. Los patriarcas

Z. Weisman, «Diverse Historical and Sociological Reflections in the Shaping of Patriarchal History. *Zion* 50(1985) 1-13. Dedica especial atención a los aspectos sociológicos de los relatos. De ahí pasa a conclusiones de génesis diacrónica de los textos. El ciclo de Abrahán e Isaac es en su versión más moderno que el de Jacob. El relato Elohista sería el más antiguo y fundamental, reelaborado después por el Yavista.

Varios autores y autoras se interesan por los personajes femeninos de la serie patriarcal:

J.Ch. Exum, «The Mothers of Israel. The Patriarchal Narratives from a Feminist Perspective». *Biblical Review* 2(1986) 60-67.

A. Brenner, «Female Social Behaviour: two Descriptive Patterns within the "Birth of Hero" Paradigm. *VT* 36(1986) 257-273. Es una clasificación tipológica: casos en que de dos madres nacen dos hijos contrapuestos, de dos madres surge el héroe del relato, de una madre nacen dos contrapuestos.

M.L. Mussell, «Guile and Power in the Lives of the Wives of the Patriarchs. Proceedings of the Entstehung der Völker un der Struktur der Identität». *Scandinavian Journal OT* 1(1986) 103-108. Al esquema «centrífugo» de Roma contrapone el esquema «centrípeto» de Israel, en el tema matrimonial.

3. Ciclo de Abrahán (pp. 61-96)

M. Nobile, «Il ciclo di Abramo (Gen 12-25): Un esercizio di lettura semiotica». *Antonianum* 60(1985) 3-41. es una lectura y análisis del ciclo íntegro como unidad literaria.

M. Collin, «Abraham». *Cahiers de l'Evangile N.S.* 56(1986). Informa sobre la historia de la interpretación en este siglo. En español 1987.

A.G. Hunter, «Father Abraham. A structural and Theological Study of the Yawist's Presentation of the Abraham Material». *JSOT* 35(1986) 3-27. Descubre una estructura quiástica en la disposición del material y data el trabajo de la redacción final en el destierro.

G. Cañellas, «La figura histórica de Abrahán en las tradiciones vétero y novo testamentarias». *Verdad y Vida* 45(1987) 347-368.

A. Abela, «Gen 13: Abraham discovers the Land as God's Gift». *MelT* 38 (1987) 53-80.

I. Cornelius, «Genesis 26 and Mari: The Dispute over Water and the Socioeconomic Way of Life of the Patriarchs». *JNSL* 12(1984) 55-61. A la luz de los textos de Mari insiste en el dimorfismo cultural de nómadas que cultivan también la tierra.

J.B. Gottlieb, «Light and Darkness in Perpetual Round. Genesis 18-19». *FS Aharon Mirsky*, Lod 1986. Es una sugestiva lectura de los dos capítulos como unidad de contrastes; esquema que retorna en otros ciclos.

H. Gesem, «Der auszulegende Text». *TQ* 167(1987) 252-265. Si nos fijamos en la edad de Ismael, descubrimos la incoherencia de los relatos sucesivos. El redactor final prefirió respetar las tradiciones sin manipularlas.

5. Ciclo de Jacob (pp. 99-215)

Este ciclo atrae más a los investigadores, especialmente el carácter «tramposo» del patriarca.

J. Terino, «A Text Linguistic Study of the Jacob Narrative». *Vox Evangelica* 18(1988) 45-62. Estudia el ciclo como unidad narrativa, observa formas concéntricas, posiciones que se corresponden, puntos salientes. Veo que coincide con muchas observaciones de mi libro.

R.S. Hendel, *The Epic of the Patriarch: the Jacob Cycle and the Narrative Traditions of Canaan and Israel*. 1987.

Z. Weisman, *From Jacob to Israel*. 1986.

Gn 27 es el capítulo que más interesa: ¿es culpable o inocente Jacob? ¿cómo lo juzga el narrador y los lectores? ¿qué decir de los otros personajes?

M. Maher, «The transfer of a Birthright: Justifying the Ancestors». *Proceedings of the Irish Biblical Association* 8(1984) 1-24. Fijándose en comentaristas antiguos, judíos y cristianos, muestra el afán apologético del lector por justificar a sus antepasados.

C.D. Evans, «The Patriarch Jacob: An Innocent Mann». *Biblical Review* 2(1986) 32-37. Sostiene que el narrador defiende la inocencia de Jacob.

R.E. Friedman, «Deception for Deception». *Biblical Review* 2(1986) 22-31.68. Es un artículo sugestivo y bien llevado (coincide con bastantes observaciones mías). Los fraudes de Jacob desatan una cadena de represalias, una especie de venganza inmanente de la historia. El autor las va especificando a lo largo del Génesis. Al final, con el perdón que José otorga a sus hermanos, se rompe la cadena fatal.

V.H. Mathews + F. Mims, «Jacob the Trickster and Heir of the Covenant: A Literary Interpretation». *Perspectives in Religious Studies* 12(1985) 185-195. Señala también la risa de los primeros oyentes del relato.

K.A. Farmer, *The Trickster Genre in the Old Testament.* (Tesis defendida en 1987).

A.J. Heckelman, «Was Father Isaac a Co-cospirator?» *Dor leDor* 13 (1985) 225-234. Se empeña en probar que el viejo Isaac estaba de acuerdo con Rebeca y Jacob para desheredar a Esaú, a quien consideraba inepto.

Sobre el capítulo 28 recojo un artículo descriptivo y otro de historia de la interpretación:

A.P. Ross, «Jacob's Vision. The Founding of Bethel». *Biblioteca Sacra* 142(1985) 224-237.

G. Hammann, «Le songe de Jacob et sa lutte avec l'ange (Gen 28 et 32): Repères historiques d'une lecture et de ses variations». Muestra el influjo de los presupuestos de los lectores en la interpretación del texto bíblico. *RHPhilRel* 66(1986) 29-42.

J.M. Sasson, *Love's Roots: on the Redaction of Genesis 30,14-24.* El autor somete el texto a un análisis textual, un comentario literario y otro folclorístico.

H. Seebass, *LXX und MT in Gen 31,44-53.* Piensa que Gal'ed no es topónimo, sino que significa lugar sacro; habría que localizarlo en el lugar Mizpa de Jue 10,17.

Sobre el capítulo 32, el citado de Hammann y otros dos:

A.P. Ross, «Jacob at Jabbok, Israel and Penuel». *Bibliotheca Sacra* 142(1985) 338-354.

H.A. McKay, «Jacob makes it across the Jabbok. An Attempt to solve the success/failure ambivalence of Israel's selfconsciousness». *JSOT* 38(1987) 3-13. Considera el texto una composición en el destierro, dirigida a covencer a los desterrados que deben volver a la patria. (Se inserta en una tendencia actual a considerar gran parte del material patriarcal como creación literaria durante el destierro).

E.M. Curtis, «Structure, Style and Context as a Key to Interpreting Jacob's Encounter at Panuel. *JEvTS* 30(1987) 129-138.

J.E. Fossum, «The Name of God and the Angel of the Lord». *WUNT* 36 (1985)

6. Dina y Tamar (pp. 217-232 y 245-253)

M.M. Caspi, «The Story of the Rape of Dina. The Narrator and the Reader». *Hebrew Studies* 26(1985) 25-45. Analiza el relato según técnicas de la nueva narratología; especialmente, como el título indica, en la relación entre narrador y lector.

G.A. Rendsburg, «David and his Circle in Genesis 38». *VT* 36(1986) 438-446. Propone una serie de ecuaciones ingeniosas y poco convincentes entre personajes del relato del Génesis y personajes de la historia de David.

7. Ciclo de José (pp. 257-319)

También el ciclo de José sigue atrayendo a los exégetas. algunos siguen fieles a la distinción de fuentes o hilos narrativos, como White, Scharbert, Schweizer; otros, como Seebass y Schmitt, atienden más a la historia de la redacción; White ensaya también el análisis narrativo, y King escoge métodos del estudio del folclore; a Aberbach le interesan las relaciones históricas, mientras que Ahuviah se centra en el carácter del personaje. Otros se centran en puntos particulares.

J. Scharbert, «Josef als Sklave». *Biblische Notizen* 37(1987) 104-128. Distingue dos hilos narrativos en 37,18-31, según la disección tradicional en el análisis de fuentes.

H. Schweizer, «Literarkritik». *TQ* 168(1988) 23-43. Señala dos hilos narrativos en 48, 7d-13.

H.C. White, «Reuben and Judah: Duplicates or Compliments». *JSOT Suppl* 37(1988) 63-97. Es un nuevo modo de enfocar una cuestión muy debatida.

H.C. White, «The Joseph Story: A Narrative which "consumes" its content». *Semeia* 31(1985) 49-69. Analiza la tensión entre los puntos de vista

de los personajes y el punto de vista del narrador, que va inculcando en el lector su sistema de valores.

L. Schmidt, *Literarische Studien zur Josephsgeschichte.* BZAW 167 (1986).

M. Aberbach, «Joseph and his Brothers in Light of the Israelite Tribes History». *Beth Mikra* 32(1986/87) 114-120. Descubre en el relato del Génesis una serie de semejanzas con sucesos particulares de la historia de las tribus, y con ellas intenta explicar el origen del relato. (P.ej. José representa a Jeroboán, desterrado en Egipto y después rey).

H.C. Schmitt, «Der Hintergrund der neuesten Pentateuchkritik und der literarische Befund der Josefgeschichte: Gen 37-50». *ZAW* 97(1985) 161-179. Opone al modelo de fuentes el modelo de redacción sucesiva.

H. Seebass, «The Joseph Story. Genesis 48 and the Canonical Process». *JSOT* 35(1986) 29-53. Hace primero un análisis sincrónico, incluyendo Gn 47,22s, del cual resulta el puesto preferente de José entre los hermanos, de Efraín y Manasés entre las tribus. Sigue un análisis diacrónico en el que intenta reconstruir la génesis del texto.

J.R. King, «The Joseph Story and Divine Politics: A Comparative Study of a Biographic Formula from the Ancient Near East». Aplica el método folclorístico de Dundes. *JBL* 106(1987) 577-594.

M. Samuel, «Joseph-The Brilliant Failure». *Biblical Review* 2(1986) 38-51.68. El autor era novelista y crítico literario. Frente a la elaboración novelesca de Thomas Mann, presenta un veredicto negativo sobre el carácter de José, tal como aparece en su actuación y se puede colegir en sus intensiones.

A. Rabinowitz, «Dynamics of the Divine Human Interaction». *Dor leDor* 16(1987/88) 51-56. Relaciona la visión de 46,2 con la del cap. 28.

R. Bartelmus, *Topographie und Theologie: Exegetische und didaktische Anmerkungen zum letzten Kapitel der Genesis (Gen 50,1-14).* El autor muestra cómo en esos versos se afirma la unidad de Israel.

Aquí hay que recordar también el citado artículo de R.E. Friedman.

La **bibliografía** citada en la página 201 se puede enriquecer con los siguientes artículos:

R. Barthes, «La lutte avec l'ange: Analyse textuell de Genèse 32,23-33». En *Analyse structurale et exégèse biblique.* Neuchâtel 1971.

R. Couffignal, «Jacob lutte de Jaboq: Approches nouvelles de Génèse 32,23-33». *RevThom* 4(1975) 582-597.

X. Durand, «Le combat de Jacob, Gen 32,23-33». En *L'Ancient Testament: approches et lectures.* Ed. A. Vanels. Paris 1977, pp. 99-115.

W. Roth, «Structural Interpretation of Jacob at Jabboq». *BiblRes* 22 (1977) 51-62.

J. Blenkinsopp, «Biographical Patterns in Biblical Narrative». *JSOT* 20

INDICE DE AUTORES

¿DONDE ESTA TU HERMANO?
Textos de fraternidad en el Génesis

Un tema de perenne actualidad: *la fraternidad*
en el primer libro del Antiguo Testamento: *Génesis*
por un maestro de la interpretación bíblica: *Luis Alonso Schökel.*

El Génesis es el libro narrativo de la Biblia más rico y sugestivo en relatos sobre hermanos. Se ha estudiado mucho, demasiado, la primera sección: los orígenes (creación, paraíso, genealogías, diluvio, torre de Babel). Se ha estudiado bastante el tema de la promesa divina y la sucesión patriarcal. No se había estudiado un tema central, uno de los más importantes: la fraternidad.

El Génesis no nos ofrece una teoría o un estudio sobre la fraternidad. Nos ofrece relatos en que actúan hermanos y hermanas. Así se va representando el tema unitario en múltiples facetas: el fratricidio, complicidad, generosidad, separación, intercesión, fraude, traición, reconciliación, etc.

Los relatos del Génesis suelen ser breves, escuetos y ambientados en una cultura simple y elemental. Existe el peligro de leerlos superficialmente, aprisa, sin captar su riqueza de sentido. Luis Alonso Schökel es un formidable lector: sabe leer entre líneas, escucha las más tenues alusiones, capta el contrapunto de voces simultáneas o incluso cifradas. Por su cultura viva, sabe captar lo permanente y actual. Y por su dominio del estilo, expone con claridad aun las cuestiones técnicas y con interés todo lo demás.

Se estudiarán con provecho sus discusiones algo más técnicas, se leerá con placer su comentario. Al final de estudio y lectura, uno vuelve al texto bíblico, y lo encuentra nuevo, profundo, actual. Pero el libro no se agota en la lectura y el estudio, sino que se ofrece también como meditación.